La nación en escenas

Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales

Mario Rufer



LA NACIÓN EN ESCENAS

MEMORIA PÚBLICA
Y USOS DEL PASADO
EN CONTEXTOS POSCOLONIALES

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

LA NACIÓN EN ESCENAS

MEMORIA PÚBLICA
Y USOS DEL PASADO
EN CONTEXTOS POSCOLONIALES

Mario Rufer



EL COLEGIO DE MÉXICO

Primera edición, 2009

D.R. © El Colegio de México, A.C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.
www.colmex.mx

ISBN

Impreso en México

A Celma Agüero.
Por los frutos de aquel otoño cordobés.
Por la palabra precisa, siempre.

…la cuestión decisiva sigue siendo no lo que el pasado ha hecho con el hombre, sino lo que el hombre haga con lo que el pasado hizo de él.

Jean Paul Sartre

Quien alguna vez comenzó a abrir el abanico de la memoria no alcanza jamás el fin de sus segmentos; ninguna imagen lo satisface, porque ha descubierto que puede desplegarse y que la verdad reside entre sus pliegues.

Walter Benjamin

La única obligación que tenemos con la historia, es volver a escribirla.

Oscar Wilde

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo fue posible gracias al esfuerzo y al involucramiento de personas e instituciones a las que quiero reconocer. A El Colegio de México, por la posibilidad de una formación académica de posgrado en un país latinoamericano. En este caso, una elección personal que es parte de una geopolítica situacional del conocimiento, lo cual implica una aventurada tarea en estos tiempos. Allí, el seminario *Cultura y Poder* fue el espacio intelectual donde discutí las primeras ideas de esta investigación en 2004. Quiero agradecer especialmente los comentarios vertidos por Saurabh Dube, Ishita Banerjee, Celma Agüero, Guillermo Zermeño y Alicia Azuela. A su vez, el seminario interno *Memoria e Imaginarios* con profesores de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, fue un marco de enriquecimiento y aprendizaje para este trabajo y también acerca de otras sensibilidades intelectuales y otra cultura institucional: mi agradecimiento a Carmen de la Peza, Margarita Zires y María Inés García Canal. Mónica Cejas fue desde el inicio aportadora de innovaciones, interlocutora de lujo, ojo crítico permanente de mis avances y una presencia solidaria y generadora de proyectos: mi reconocimiento por estos años de aprendizaje y amistad.

Quiero agradecer las lecturas generosas de Ishita Banerjee, Romer Cornejo y Romana Falcón que me ayudaron a "encontrar mi voz" dentro del texto introductorio y a focalizar mis argumentos con más claridad. Esto me impulsó a pensar mis caminos de escritura y sobre todo a reflexionar sobre las connivencias entre lenguaje y poder, y sobre el papel del intelec-

tual allí. Carlos Mondragón me facilitó gentilmente un útil material bibliográfico. A su vez, Jean Francois Prud'homme y Flora Botton, miembros del comité de la *Sasakawa Young Fellowship Fund* en México, programa por el que fui becado, alentaron y apoyaron siempre las iniciativas y encuentros que se generaron. A ellos mi reconocimiento. Por último, de El Colegio menciono especialmente a Celma Agüero, a quien dedico este libro: por haberme animado a emprender este camino y por haberme acompañado en estos años de amistad, incansable apoyo, solidaridad y aprendizaje constante.

De Argentina, agradezco a Forencia Levin por las ideas y el material facilitado; de *Memoria Abierta*, especialmente a María Laura Guembe y Gonzalo Conte. También a Emilio García Méndez por los textos proporcionados; a la periodista Verónica Dema y al escritor Pablo Dema, por regalarme desinteresadamente un texto que parecía imposible de hallar, capital para este libro. A los artistas Hugo Vidal y Cristina Piffer, por la generosidad y la sensibilidad. A mis profesores y amigos de la Universidad Nacional de Córdoba, que siempre me estimulan. A su vez, el encuentro con Rita Segato, de la Universidad de Brasilia, se transformó en un acompañamiento desde la distancia y en una referencia intelectual.

Un reconocimiento especial a los participantes del simposio *Memory and Amnesia in the South: How Societies Process Traumatic Memories of Violence and Conflict,* organizado por SEPHIS y celebrado en Dhaka, Bangladesh, en 2006. En ese marco, Meg Samuelson y Sean Field hicieron valiosas críticas a mi trabajo. Un fugaz paso por el *Center for Studies in Social Sciences* (CSSSC) de Calcuta me permitió conocer a Sibaji Bandyopadhyay. Poco más de diez minutos de conversación con él me hicieron replantear parte de los argumentos hasta ese momento. A él mi reconocimiento.

La estancia en Sudáfrica fue posible gracias a la colaboración de muchas personas. Ellen Mashiko del Progra-

ma Sylff *(Tokio Foundation),* Mónica Cejas, Saurabh Dube y Grant Farred me brindaron su apoyo e intermediación. Stanley Ridge, Ellen Ridge, Shepi y Emilie Mati (en Ciudad del Cabo) y Zaide Harneker (en Johannesburgo) pusieron a disposición su casa, su tiempo, su calidez y su estímulo. De la Universidad de Western Cape agradezco a los funcionarios de la biblioteca, y muy especialmente a los profesores del Departamento de Historia: Premesh Lalu, Ciraj Rassool y Leslie Witz, quienes además de escuchar atentamente a un estudiante que venía de México y pretendía escribir una tesis sobre Sudáfrica y Argentina, me permitieron la valiosa participación en el seminario *African Program on Heritage and Museums*. También mi agradecimiento a los profesores Patricia Hayes y Antjie Krog. Del Archivo *Mayibuye* quiero mencionar a Andre Mohammed por su disposición y atención. A Wayde Davy, del *Apartheid Museum*, en Johannesburgo, por haberme permitido fotografiar el interior del Museo.

Saurabh Dube, director de la investigación, confió en el proyecto desde el inicio y me animó a emprenderlo con su capacidad para encauzar interrogantes en la dirección adecuada. Fue un referente clave para el abordaje teórico y un estímulo permanente a las preguntas arriesgadas y a trabajar duro para responderlas. Espero que su mensaje siempre presente: “quédate con las contradicciones, trabaja con ellas y no contra ellas”, se refleje a lo largo del trabajo.

Nelso Rufer se transformó en el mejor “corresponsal” en Argentina al buscar, recopilar y enviarme todo el material que pudiera serme útil. Yissel Arce, amiga, fue también compañera de “aventuras de campo”: mi agradecimiento por los viejos tiempos y por los nuevos, en los que soy orgullosamente tío en una familia ampliada. A Jimena Rodríguez por la aventura de los viajes posibles y por la compañía verdadera en los momentos álgidos del ‘decurso’ –que no fueron pocos. A Liset Turiño por el espacio compartido (físico y simbólico).

Los amigos de *la docta* me acompañaron compartiendo impresiones, ansiedades y esperanzas de manera constante a lo largo de estos años. Quiero mencionar especialmente a María Lugones, *la negra*, no sólo por la más genuina amistad que nos une, sino por ser una lectora incisiva y única de algunos textos primeros. A ella, a Federico Lavezzo y a Fabián Álvarez va un reconocimiento especial, por la gracia del don irreemplazable: por *una casa* cuando vuelvo *a casa*.

Ciudad de México, enero de 2009.

PRÓLOGO

Al extenderme una invitación para escribir el prólogo de su libro más reciente, el autor me honra de manera singular. Es una labor que puedo asumir con gran placer y cierta trepidación. Pues, como el lector de este notable estudio pronto se dará cuenta, el de Mario es un intelecto especial: crítico, y a la vez imaginativo, inquieto y al mismo tiempo sensible, y que si bien no se conforma con respuestas prefiguradas, siempre es respetuoso de las tradiciones académicas previas. Estas cualidades intelectuales confluyen en los quehaceres académicos de Mario y en su gran integridad ética. La presente obra no es la excepción.

En el nivel más amplio, la investigación y la escritura de Rufer hábilmente vinculan preocupaciones clave de la teoría con lecturas incisivas de la historia. Ponen en primer plano, entre otros asuntos, el lugar y la presencia –así como las seducciones y estipulaciones– de las formaciones del Estado-nación y sus imponentes imperativos de desarrollo en las elaboraciones de la historia y la memoria, el trauma y la identidad. Por un lado, Rufer se basa en una serie de indagaciones críticas que permean la antropología histórica, los estudios subalternos, las perspectivas poscoloniales, las exploraciones visuales, el pensamiento político y la teoría social. Sin embargo, el autor no hace una combinación ecléctica de estos procesos; por el contrario, considera cuidadosamente sus presupuestos y sus predilecciones. En suma, Mario Rufer articula astutamente problemas profundos e inquietantes en la producción de pasados y la geopolítica del conocimiento. Elabora un trabajo convincente sobre

los límites constitutivos *y* las posibilidades concretas de la labor histórica y de los trabajos de la memoria en Sudáfrica poscolonial y Latinoamérica contemporánea.

El presente estudio es notable por distintas razones que, empero, se empalman. En primer lugar, sienta una destacada comparación entre Argentina y Sudáfrica a través de una yuxtaposición crítica, en la cual se encuentran los contrapuntos creativos de estos contextos paralelos sobre las tribulaciones de la historia, el trauma, la memoria y la amnesia. Considero que en esta investigación, la combinación de amplio espectro de sus formas precisas de yuxtaposición con las elecciones particulares de los espacios propone un aire fresco de innovación en los procedimientos metodológicos de la historia y la etnografía. Éstos, especialmente, involucran exploraciones mutuas e intersecciones que no son comunes en diferentes regiones del Sur.

En segundo lugar, uno de los atributos sobresalientes de *La nación en escenas* es el establecimiento de tales procedimientos con un llamado de urgencia. El estudio aborda cuestionamientos importantes de la historia y la memoria, y simultáneamente traza sus expresiones e implicaciones en el presente radicalmente palpable, en el sensible e inmediato aquí y ahora. Es decir, Rufer repiensa y traduce las intersecciones del trauma y la memoria, el pasado y el presente, como parte de la historia contemporánea del Estado-nación y la sociedad civil en Sudáfrica y Argentina, en el propio proceso de su elaboración. De un modo contundente, son estos protocolos de la obra los que subrayan firmemente que, de hecho, todas las historias son siempre inmanentes, y a la vez emergentes.

En tercer lugar, el libro sigue estos pasos enfocándose simultáneamente en las interpretaciones –oficiales y subordinadas– de la historia pública. Por sí misma, esta característica puede no ser significativa. Lo que la hace relevante es una apuesta metodológica que tiene una doble

dimensión epistemológica y ética. La propuesta más amplia de Rufer es evitar el fetichismo del poder, la dominación y la autoridad, y a la vez rechazar la reificación de la diferencia, la subalternidad y la otredad. El autor intenta ver cómo la diferencia es formulada por el poder y de qué manera la autoridad es moldeada por la alteridad. A través de estas propuestas, revela mundos sociales en su densa especificidad y sensualidad, así como sus disputas y contradicciones concretas.

En cuarto lugar, sumamente importante en este terreno –y una contribución decisiva de la obra– es el hecho de que, basado en fuentes e historias "alternativas", Mario Rufer busca planteamientos que superen el lugar de lo "alternativo" en las producciones más amplias de pasados públicos. Aquí se conjugan muchos elementos. Por un lado, Rufer se aproxima a la historia como un recurso negociado en el centro de las configuraciones cambiantes de los mundos históricos y las identidades sociales, desentrañando expresiones del pasado y el presente, compuestas por un conjunto de procesos intermitentes y conflictivos de significación y autoridad. Por otro lado, hace cuestionamientos críticos sobre las connivencias entre la escritura de la historia y la nación moderna, y sobre la inquietante presencia de un "Occidente" reificado en la creencia generalizada en el progreso histórico. En conjunto, al articular pasado y presente, sus esfuerzos unen el impulso de explorar y afirmar con cautela los mundos sociales, con la voluntad de narrarlos y describirlos cuidadosamente. Rufer toma verdaderamente en serio los problemas de la evidencia y la fidelidad a los hechos. Sin embargo, tamiza la prueba histórica a través de filtros críticos, infiere hechos inesperados, y expresa argumentos inquietantes –hechos y argumentos que no pasan fácilmente por certezas inertes, ya conocidas, sino que hablan con frecuencia a través de los ecos de una sospecha siempre persistente, al acecho.

En quinto y último lugar, se deduce que a través de las bases que sienta sobre temas precisos de la historia y la

identidad, el trauma y la memoria, la afasia y la amnesia, el estudio explora los entramados concretos y cotidianos de la nación, el Estado y la sociedad civil, cada uno entendido como una imagen central y a la vez una institución, una categoría palpable y una entidad de los órdenes modernos. No se trata sólo de que todos estos elementos aparezcan estrechamente vinculados con los imperativos de autoridad del progreso y de un imaginario alternativo de desarrollo. También estamos frente a un libro que busca perspectivas más allá de las de abstracciones analíticas y los contextos formalistas que acompañan incesantemente las interpretaciones de la modernidad. De hecho, Rufer explora articulaciones divergentes y prácticas de la modernidad, comprometido con procesos y enunciaciones particulares de *apartheid* e imperio, raza y nación, arquitectura y personificación, museo(os) y memoria. Detalla y describe esas prácticas generativas y sus significados constitutivos considerándolos en sus expresiones básicas, siempre atento a su clara tangibilidad, inmensa ambigüedad y lobreguez imponente.

Al inicio de este libro, Mario Rufer se basa en mi noción de una "historia sin garantía", a fin de desarrollar su comprensión de una "memoria sin garantía." El hecho de que estas dos formulaciones puedan reunirse para articular creativamente los mundos sociales, se vuelve evidente a partir de mi breve discusión sobre las fortalezas de *La nación en escenas*. En este punto, permítanme indicar sólo algunas de las formas en que tales procedimientos pueden ampliarse aún más, a través de los compromisos cercanos con los argumentos, los materiales, y las disposiciones del estudio de Rufer. Principalmente y de manera provocativa –tal vez perversa–, lo haré formulando preguntas amplias de forma condensada. ¿No es importante indagar cautelosamente en la presunta garantía del progreso bajo los regímenes de la modernidad, reconociendo que precisamente esa garantía es la que mantiene unidos los esquemas interconexos y los es-

cándalos de la colonia, la nación, y la globalización? ¿Cuáles son las modalidades para volver familiar lo extraño, y extraño lo familiar, no por el arte de hacerlo, sino para investigar nuestras propias nociones de familiaridad y extrañeza? ¿Qué es lo que está en juego al no dejar que el imperativo de lo que el mundo "debería ser" invalide la presencia de lo que el mundo "es en realidad"? ¿Cómo enfrentaremos las trampas y seducciones persistentes de la razón legisladora? La tarea de hacer preguntas difíciles –provocativas, inquisitivas, por no decir más– ¿no puede desempeñar un papel importante aquí? ¿No será quizás esencial abandonar la búsqueda de la pureza en cualquier lado? ¿Cómo daremos cuenta de los detalles y los datos, las ambivalencias y ambigüedades, las contingencias y contradicciones, ya no como excepciones históricas, sino como partes constitutivas críticas del pensamiento y la teoría? En estos espacios, ¿cuál es el lugar para el aprendizaje a partir de formas de conocer y de –estar en el mundo– que permanecen en tensión y disputa?

La propuesta de estos cuestionamientos implica notar que *La nación en escenas* es un trabajo empíricamente rico, metodológicamente riguroso, y ambicioso teóricamente. En sus manos está un estudio que aborda cuestiones fundamentales para el mundo contemporáneo. Abarca fabricaciones espectaculares de nacionalidad y ciudadanía; preguntas cruciales sobre las fuentes alternativas e historias heterodoxas; procesos culturales de exclusión e inclusión; y, concretamente, los términos y el tenor del historicismo desarrollista y del desarrollo histórico en los sentidos más amplios abarcados por estos conceptos-entidades. He aprendido mucho de esta obra, una experiencia que ahora podrá ser compartida por muchos lectores.

SAURABH DUBE
El Colegio de México

INTRODUCCIÓN

Dos hechos específicos me motivaron a encauzar este trabajo, primero como tesis de doctorado y ahora como libro. El primero, una especie de insatisfacción intelectual. La elección de mi posgrado en 2002 (y enfáticamente la de cursar el doctorado sobre Estudios de África en El Colegio de México en 2004) tuvo un trasfondo político: estudiar algunos problemas "del sur" desde "el sur", en las metageografías actuales.[1] Los dilemas que centraron desde el inicio mi atención, son los referentes a los usos del pasado, usos evidenciados no sólo en la historiografía, sino también en las demás *producciones de historia* (relatos, imágenes, conmemoraciones, monumentos, museos y, no menos importante, los debates generados sobre su aparición/construcción). El punto central es que hablar de usos del pasado coloca al presente como punto de partida, y a las producciones de sentido sobre el pasado como un campo de fuerzas donde coacción y poder son elementos centrales.

A partir de aquí sostengo que el compromiso intelectual debería manifestarse, primero, en la *actividad* intelectual, en sus propios soportes de producción y divulgación. Así, este trabajo es el producto de dos preocupaciones intelectuales. Por un lado, tratar de contribuir de alguna manera al diálogo intelectual "sur-sur". Por otro, la necesidad de buscar horizontes de comprensión de la experiencia histórica que permitan aprehender mejor las relaciones de poder/dife-

[1] Rufer, Mario: *Reinscripciones del pasado. Nación, destino y poscolonialismo en la historiografía de África Occidental*, El Colegio de México, México, 2006, p. 13.

rencia, su 'alcance' en el presente, y su articulación con los procesos de poscolonización en lo que ha valido actualmente el calificativo de "sur global".[2]

Estudiar África en México, y estudiar precisamente las formas de imaginación y producción de historia en ese continente, tuvo desde el inicio la preocupación por buscar puentes epistémicos, establecer diálogos y encontrar conexiones. Este trabajo es parte del resultado de esa experiencia intelectual, quizás con el reto más difícil: vincular Sudáfrica con Latinoamérica. Y no Latinoamérica *lato sensu*, sino Argentina específicamente, el Estado-nación que construyó su aporía nacional con una idea excluyente, de diferenciación, que se extiende desde el sentido común a las producciones formalizadas de conocimiento (académico o no): el país menos latinoamericano de América del Sur, y el más "europeizado".[3]

[2] Con esto quiero decir que los análisis de "producciones de historia" por fuera del discurso académico y de formas de "administración del pasado" han sido trabajados desde muchos ángulos y corrientes históricas y antropológicas. Mi trabajo intentará hacer una lectura poscolonial de esas articulaciones (que por supuesto no es la única vía posible), y yuxtaponer casos aparentemente tan lejanos como Sudáfrica y Argentina. La expresión "sur global" reconocería no sólo la arbitrariedad de toda geografía, sino la condición clave de que toda representación interviene en el proceso de construcción de un hecho social (y no es posterior, o colateral a él). Así, "sur global", abarcaría *grosso modo* todas las culturas y estados nacionales que jamás fueron metrópoli y que sufrieron procesos de colonización (la primera condición histórica se utiliza generalmente para hacer la salvedad de Estados Unidos, por más que *stricto sensu* haya sido históricamente un tipo de colonia). *Cf.* Shohat, Ella: "Notes on the pos-colonial", en Afzal-Khan, Fawzia y Seshadri-Crooks, Kalpana (eds.): *The pre-occupation of poscolonial studies*, Duke University Press, Durham y Londres, 2000; también para algunas claves de uso del concepto, *cf.* Sen, Saimta; Sheppie, Jamil: "Editorial", *Global South. The Sephis e-magazine*, vol. 1, núm. 1, 2004.

[3] Baste decir que los "eventos" de la "inmigración europea" a finales del siglo XIX y principios del XX, la "generación de 1880" y el "boom" agroexpor-

El segundo hecho es más azaroso y menos coyuntural. A finales de marzo de 2004 leí en un medio electrónico y alternativo de comunicación en Argentina una nota de tenor altisonante acerca de "la" noticia de ese mes: me refiero al acto público donde se instituyó la creación del "Museo de la Memoria" (hoy "Espacio para la Memoria y la Promoción de los Derechos Humanos") en la ex ESMA (Escuela de Mecánica de la Armada) de Buenos Aires. Allí había funcionado un centro clandestino de detención y tortura en la última dictadura militar (1976-1983), y el espacio había sido "cedido" por el Ejecutivo nacional al gobierno de la provincia de Buenos Aires para la creación de un museo en el que se reflexionara sobre el terrorismo de estado. Pero la nota que leía se centraba en otro hecho: un sector del *Movimiento Indígena (en formación)* había "asaltado" el acto, recordando el genocidio indígena de 1879 conocido como la "Conquista del Desierto" y reclamando al gobierno, desde ese hecho, un *espacio* en el museo, considerándose ellos las primeras víctimas en la "larga duración" del terrorismo impuesto por el Estado-nacional en formación en aquel momento. Primero me asaltaron los vicios de profesión e imaginé las impugnaciones posibles para un argumento de ese tipo: para muchos, historiadores que seguramente identifican el acontecimiento con la sutura temporal cartesiana del evento, ¿cómo podían ligarse, más que descabelladamente, la Campaña del Desierto y la última dictadura como hecho singular? ¿Qué tenía que ver el genocidio indígena orquestado por Julio Argentino Roca a fines del siglo XIX con la última dictadura militar que carga sobre ella el número espectral de 30 000 personas desaparecidas hacia finales del siglo XX, entre ellas hombres y mujeres que eran estudiantes, intelectuales, maestros, obreros, militantes políticos y sindicales e

---

tador son los ejes capitales para comprender la instalación de una *matriz* narrativa como fijación de sujeto y temporalidad histórica.

integrantes de fuerzas armadas de guerrilla urbana? Y en todo caso ¿qué podía reflexionar al respecto un estudiante de doctorado sobre "estudios de área"?

Algunas lecturas sobre historiografía africana, sobre formas y metodologías alternativas de concebir la temporalidad y la duración históricas en espacios poscoloniales que pasaron por traumas y eventos de desarticulación social, rápidamente me llevaron a otras preguntas: ¿qué lectura productiva podía hacerse de esa petición "descabellada"? ¿Qué concepciones políticas del *tiempo histórico*, de la *memoria "nacional"*, del *duelo colectivo* y de la pertenencia a la nación estaban implicadas allí? ¿Qué exigencias a la historia, si no como disciplina, como disposición hacia el pasado que involucra relaciones de poder, estaban allí gestándose?[4] Estas preguntas, que serán desarrolladas con más precisión y detenimiento en el apartado correspondiente, se beneficiaron de las lecturas y el conocimiento que ya tenía sobre la "efervescencia" de los estudios de memoria y de revisión de las narraciones (historiográficas y de otra índole) sobre el pasado en la Sudáfrica post-*apartheid*.

En ese país, la "historia" –como disciplina pero también como *disposición* hacia el pasado en las prácticas concretas– se consideraba como el terreno de la verdad perdido por el *apartheid*, a ser recuperado para funcionar como "garantía" de futuro.[5] Por ello mismo las voluntades políticas y académicas se reunieron para dar lugar a nuevos proyectos sobre historia oral, historia social, recuperación de la memoria y puesta en perspectiva de los pasados "públicos" a ser exhibidos en el contexto de la "nueva Sudáfrica".[6] Las metodologías

[4] Sobre estos ejes versa el capítulo IV. "Sujetos de la nación, reclamos a la historia: 'espacios para la memoria' y suturas al tiempo en la memoria pública en Argentina".

[5] Veré las implicaciones de esta idea de "garantía" más adelante.

[6] Un papel fundamental lo jugó el "History Workshop" que funcionó desde 1977 en la Universidad de Witswatersrand, en Johannesburgo.

sufrieron quiasmas saludables, el "archivo" fue por entero cuestionado como noción, como principio donde se hallaría "el repositorio de la historia" y como práctica de poder.[7]

La decisión de escribir sobre la "administración del pasado" y la "producción de historia" en dos contextos específicos tiene que ver con esta propia yuxtaposición de experiencia personal y académica, y la que –sostengo– es una necesidad epistemológica: hacer cruces que nos permitan dialogar no por fuera del campo general del conocimiento histórico, sino

---

Este colectivo de historiadores siguió las directrices de su homónimo en Inglaterra, el British History Workshop con sede en Oxford, con una vertiente teórica que abrevó en el materialismo dialéctico, la nueva izquierda inglesa y sus manifestaciones de la "historia desde abajo", innovando de acuerdo con los imperativos que marcaba el contexto local, muy influenciado por el levantamiento estudiantil de Soweto en 1976. Fue un grupo pionero que dio origen a investigaciones importantes en historia social e "historia oral" sobre los costos sociales del *apartheid*, su génesis sociohistórica, las condiciones de vida y de trabajo de los obreros no-blancos, los cruces entre raza, clase y género entre tantos otros tópicos. Tuvo un rol capital como colectivo académico y a la vez "receptor" de la efervescencia social. *Cf.* Brown, Joshua; Manning, Patrick; Shapiro, Karin; Weiner, Jon (eds.): *History from South Africa. Alternative visions and practices*, Temple University Press, Filadelfia, 1991.

[7] En 1998 tuvo lugar en Johannesburgo un encuentro de trece sesiones principales cuyo proyecto llevaba el título de "Refigurar el Archivo". Intelectuales de diferentes ramas, archiveros, historiadores y el propio Jacques Derrida formaron parte de ese proyecto donde se debatía el "archivo" en su más amplia concepción como instrumento, como límite y como imaginación sobre/hacia el pasado. La Universidad de Witswatersrand fue la sede e institución patrocinadora, junto con cuatro instituciones archivísticas: el Archivo Nacional de Sudáfrica, los "Historical Papers" de la misma universidad, el Archivo Lésbico-Gay, y el Archivo Histórico Sudafricano. Nuevas perspectivas teórico-metodológicas y una memorable intervención de Derrida fueron recogidas en un libro. *Cf.* Hamilton, Carolyn *et al.* (eds.): *Refiguring the archive*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 2002. Particularmente véase Harris, Verne: "The archival silver: a perspective on the construction of social memory in archives and the transition from *apartheid* to democracy", en *Ibid.*, pp. 135-151.

integrando un marco de reflexiones "desde la periferia",[8] si se me permitiera utilizar una calificación de este tipo. Por eso los ejes *nación*, *memoria pública* y *producción de historia*, se articulan aquí en dos contextos cuya inclusión no tiene un cariz "comparativo", sino uno que intenta sacar provecho del potencial analítico de la yuxtaposición. Sudáfrica post-1994 y Argentina post-2001 viven procesos históricos dispares, pero tienen un punto en común: las pujas por la inestabilidad social y las urgencias del presente después de procesos político-económicos de extrema violencia, desintegración social y vulnerabilidad, plantean una re-disposición hacia el pasado. Afloran pronto la colonialidad de sus representaciones y la inadecuación de una matriz narrativa de la historia "nacional". Sus problemáticas más acuciantes en torno a la redefinición de la temporalidad, los sujetos y los "eventos" articuladores no se alcanzan a ver aún plasmadas en el relato de la disciplina de la historia, pero sus tensiones y contradicciones se multiplican en lo que definiré como "la esfera pública de los usos del pasado": son esas tensiones el foco principal de este trabajo.

[8] Hablo aquí de la periferia "teórica" que incluye una referencia a la teoría de la dependencia y sus derivados en las geopolíticas del conocimiento, y a las prácticas de producción, publicación y socialización de los saberes, cuyas "casas" editoriales (e idiomas en que se publica) mantienen un *plus* simbólico de legitimidad que las *autoriza*. Ese plus simbólico se puede comprender mediante la consideración de una persistencia de *gestos* colonial-imperiales en las políticas del conocimiento. *Cf.* entre otros, Lander, Edgardo: "Eurocentrismo, saberes modernos y naturalización del orden global del capital", en Dube, Saurabh; Banerjee-Dube, Ishita; Mignolo, Walter (coords.): *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes,* El Colegio de México, México, 2004, pp. 259-283. Véase también el examen de las políticas del conocimiento, particularmente en África, que hace Feierman, Steven: "Colonizers, sholars, and the creation of invisible histories", en Bonnel, Victoria; Hunt, Lynn (eds.): *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture,* University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1999, pp. 182-216.

PODER, MEMORIA, PRODUCCIÓN DE HISTORIA

> *No es el pasado literal, los 'hechos' de la historia lo que nos conforma, sino las imágenes encarnadas del pasado (...) Nunca debemos dejar de renovar esas imágenes, porque el día que lo hagamos, nos fosilizamos.*
>
> BRIAN FRIEL

Este libro centrará su atención en un análisis de producciones públicas de discurso sobre el pasado en la Sudáfrica post-*apartheid* y en la Argentina post-dictatorial. En este segundo caso me centraré en las políticas públicas de la memoria después de 2003, año de asunción de Néstor Kirchner al poder. El foco está puesto en Sudáfrica; y lo que me interesa es la yuxtaposición del análisis con Argentina cuando ésta permita "leer" desde claves poscoloniales, situaciones de tensión en la conformación de las políticas conmemorativas en ambos casos. La ruta propuesta es una lectura poscolonial de los registros sobre los pasados públicos en las arenas nacionales. Esta no es, claro está, la única vía posible para leer los intentos de "administrar" el pasado, sino la elegida como clave teórica general que será discutida en detalle en los acápites que siguen.

Tanto Sudáfrica desde 1994 como Argentina desde 1983 (en procesos más fluctuantes, como veremos) han iniciado políticas públicas de redefinición del pasado y exposición de nuevas historias y memorias sobre los periodos extremamente violentos del *apartheid* y las dictaduras militares, respectivamente. El impulso académico a investigaciones históricas, sociológicas y antropológicas se une con iniciativas oficiales para abrir complejos exhibitorios, construir museos, memoriales y "espacios para la memoria", así como para reformar o destruir otros, o realizar ceremonias públicas donde el pasado es evocado de manera particular. A su vez,

lo anterior también se une con contra-narrativas sociales sobre cómo "leer" los periodos violentos (sus hechos y su temporalidad) y las conmemoraciones del Estado.

Exploraré cuatro diferentes producciones públicas sobre el pasado, atendiendo a los debates generados a su alrededor. Por un lado, tres museos: dos "oficiales" (el *Museo de Robben Island* en Sudáfrica y el *Museo de la Memoria* en la ex ESMA de Argentina), y un museo de la iniciativa privada (el *Apartheid Museum*, en Johannesburgo). En segundo lugar, un monumento transformado (el *Voortrekker Monument*, a las afueras de Pretoria, en Sudáfrica); por último, dos textos literarios (un libro de cuentos de Ivan Vladislavic, autor sudafricano, y una novela de Carlos Gamerro, escritor argentino), así como dos ceremonias de estado (una en Pretoria y otra en Buenos Aires) que involucraron un tratamiento especial de esos pasados. En todos los casos, la lectura tendrá como telón de fondo las referencias a la nación, ya sean esas referencias oficiales o surgidas de la recepción social o la "lectura" de los museos, monumentos o ceremonias.

Las tesis centrales de este libro son dos. La primera intentará mostrar que si en estos artefactos, ceremonias y textos, así como en su recepción social, hay intentos de "gestionar el pasado", los mismos pueden leerse como formas de "*producción de historia*", según el término acuñado por el africanista David W. Cohen.[9] Las investigaciones existentes sobre los usos oficiales y sociales para legitimar y regular el pasado de la nación y de las comunidades representan ya una sólida tradición de estudios,[10] sin embargo, tomar-

[9] *Cf*. Cohen, David W.: *The combing of history*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, pp. XVI y ss.

[10] Podríamos mencionar, entre otros, a trabajos clásicos y pioneros como Ranger, Terrence; Hobsbawm, Eric (eds.): *The invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; Nora, Pierre (dir.): *Les lieux de mémoire*, 3 tomos, Gallimard, París, 1986-1993; Lowenthal, David: *The past is a foreign country*, Cambridge University Press, Cambridge,

los como formas de *producción de historia* intenta indicar un complemento: concebirlos de manera productiva, no en tanto distorsiones o faltas a la verdad histórica, sino como elementos que permiten analizar las dimensiones políticas que subyacen en las luchas por las interpretaciones y reevaluaciones del pasado. En palabras de David Cohen,

> *Producción de historia* –como un marco de referencia que ensancha los sentidos convencionales de la historia y la historiografía– refiere a los modos de procesar el pasado en sociedades y contextos históricos de todo el mundo, y a las luchas por el control de voces y textos en innumerables espacios, las cuales animan estos procesos de conocimiento del pasado. Este campo de práctica –*la producción de historia*– abarca desde las convenciones y paradigmas sobre la formación de conocimiento y textos históricos, hasta las sociologías que organizan los proyectos y eventos historizantes, incluyendo exhibiciones y conmemoraciones; comprende desde la estructuración de formas de conservación de registros [...], hasta la confrontación de modelos y fuerzas que subyacen a la interpretación; desde la recepción social en el manejo y la respuesta a las presentaciones del conocimiento histórico, hasta las contenciones y luchas que evocan y producen textos y literatura histórica. Como concepto, *producción de historia* busca al mismo tiempo evadir y tener como telón de observación cuidadosa a los marcos de referencia y los protocolos, a veces estrechos, que constituyen la práctica de la "historiografía" y las líneas de la crítica y el debate historiográfico.[11]

1993; Jewsiewicki, Bogumil; Létourneau, Jocelyn (eds.): *L'histoire en partage: usages et mises en discours du passé*, París, L'Harmattan, 1996; Hartog, Francois; Revel, Jacques (dirs.): *Les usages politiques du passé*, École des Hautes Études en Sciences Sociales Éditions, París, 2001.

[11] *Cf.* Cohen, David W.: "Between history and histories. Further thoughts on the *production of history*", conferencia dictada en *The International Institute, University of Michigan*, 9 de septiembre de 1996, http://www.newpassages.net/production.htm, última consulta: 12/07/07.

En el uso de este concepto en mi trabajo, no se trata de desestimar o de pretender "ir más allá" de la historiografía, que no entrará como objeto de estudio, sino de analizar, con miradas productivas, los pasados públicos (oficiales y subalternos) como reclamos, exigencias o advertencias *sobre la historia*.[12]

La segunda tesis es un complemento a la primera. Estas producciones de historia en formas de memoria pública, si se analizan como un "campo etnográfico",[13] pueden revelar tensiones sociopolíticas del presente: reacomodamientos hegemónicos del Estado que usa al pasado y define "nuevas" memorias, pero tratando de imponer al mismo tiempo las fronteras de lo que entra y lo que queda fuera de "lo nuevo"; a su vez, esos reacomodamientos se entrelazan con interpretaciones y reclamos de sectores subalternos que "leen" los intentos hegemónicos. En esa lectura performativa les hacen decir "otra cosa", o los contrastan presentando las continuidades históricas de la inequidad, la exclusión o los límites del ejercicio de la ciudadanía en la nación, como veremos específicamente en el caso de los reclamos indígenas sobre el Museo de la ESMA o las lecturas a contrapelo del *Voortrekker Monument* en Pretoria.

[12] Como concepto general, también se complementa con el de "políticas públicas de la memoria" porque éstas comprenden las formas de gestionar "oficialmente" el pasado a través de medidas específicas. Si bien esto será abordado en el trabajo, mi perspectiva es algo más amplia. Para una especificación sobre el concepto véase Rabotnikof, Nora: "Memoria y política a 30 años del golpe", en Lida, Clara; Crespo, Horacio; Yankelevich, Pablo: *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de estado*, El Colegio de México, México, 2007, p. 261.

[13] Los fundamentos teóricos del concepto de "evidencias del pasado como campo etnográfico" serán especificados en el apartado "Pasados públicos como campo etnográfico" de esta introducción. Para un análisis general, *cf.* Comaroff, John; Comaroff, Jean: *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Londres, 1993.

En este último sentido, las producciones de historia tienen, como memoria pública, cometidos políticos mediante los cuales podemos indagar en formas sociales (a veces comunitarias) de reconcebir el tiempo, la temporalidad y la experiencia histórica, así como la exposición de relaciones específicas de poder y dominación. Una lectura "poscolonial" de estas tensiones sobre cómo regular el pasado entre Estado y grupos subalternos, entre grupos hegemónicos de las sociedades en cuestión y sectores excluidos, es una vía posible para identificar los "trazos" de la diferencia colonial en el presente,[14] analizar qué lecturas de fijación y administración de la diferencia en la nación[15] pueden hacerse a partir de estos artefactos y debates en la esfera pública. Estos trazos no aparecen de forma evidente ni son referidos de esa manera por los actores sociales involucrados o por las historias que narran. Sin embargo, las modalidades de organización del saber y de exposición de los hechos y la narrativa histórica en los museos o monumentos, nos permiten ver algunas de las contradicciones de las modernidades nacionales: en la inclusión de "nuevos" pasados en la "nueva" Sudáfrica o en la Argentina democrática hay también intentos de definición hegemónica sobre las fronteras de "lo que merece ser recor-

[14] Spivak, Gayatri Chakravorty: "Poststructuralism, marginality, poscoloniality and value", en Brydon, Diana (ed.): *Poscolonialism. Critical concepts in literary and cultural studies*, Routledge, Londres y Nueva York, 2000, pp. 57-84; y para una discusión sobre las intersecciones entre Derrida y Spivak en Prakash, Gyan: "Los estudios de subalternidad como crítica poscolonial", en Rivera Cusicanqui, Silvia; Barragán, Rossana (comps.): *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de subalternidad*, SEPHIS-Aruwiyiri, La Paz, 1997, pp. 293-313.

[15] Dube, Saurabh: "Introducción: cuestiones acerca de las modernidades coloniales", en Dube, Saurabh; Banerjee-Dube, Ishita; Mignolo, Walter (eds.): *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes*, El Colegio de México, México, 2004, pp. 13-46.

dado", a los que se unen las contestaciones y apropiaciones sociales como intentos de *articulación*.[16]

En los casos específicos de "producción de historia" que analizo, trataré de mostrar que hay formas de aproximación al pasado que no sólo involucran a los "hechos" en sí (el *apartheid* o las dictaduras). Remiten también a disputas más amplias por la definición de la "temporalidad" (sobre cuáles son los orígenes de la violencia y cuándo se establecen) y sobre quiénes están involucrados como responsables, víctimas o victimarios. Este trabajo intentará hacerse eco de lo que algunos intelectuales llaman la existencia contemporánea de "grandes ofertas de sentido temporal": marcos institucionales que contribuyen a escenificar la temporalidad en el espacio público marcando continuidades y rupturas, que a veces son re-apropiados en acciones sociales que exceden las intenciones iniciales.[17]

Cuando hablo de *administración,* utilizo el concepto con un tinte antropológico, entendiendo por ello un proceso inestable, heterogéneo pero sobre todo desigual en la lucha por la fijación y regulación sobre el pasado.[18] Administrar

[16] Tomo este término como lo usa Susannah Radstone: un concepto que atiende a los procesos sociopolíticos implícitos en los "usos del pasado", sin buscar una "pureza" de la memoria como "garante" de lo que habría pasado *tal y como se recuerda.* Más aún, en lo que define a la memoria pública, la misma se ejerce como facultad individual y como práctica social, se "articula" con los *habitus* de trayectoria de los individuos y con el contexto sociohistórico. Parafraseando a Radstone, la memoria es experiencial, contingente y profundamente política. *Cf.* Radstone, Susannah: "Reconceiving binaries: the limits of memory", *History Workshop Journal,* 59, 2005, pp. 134-150.

[17] *Cf.* Rabotnikof, Nora: "Memoria y política a 30 años del golpe", *op. cit.*, p. 261.

[18] Debo la reflexión sobre este concepto, *grosso modo*, a las líneas iniciadas en la "antropología de la administración", por medio de las cuales se estudian las formas socioculturales, institucionales e históricas de los procesos administrativos (referentes a poblaciones por lo general). *Cf.* el

es, de alguna manera, gestionar. Y hablar de administración no implica aquí referirnos exclusivamente a procesos oficiales o institucionales de "gestión" del pasado. Al contrario, incorpora una apropiación social de las formas de ordenar, manipular[19] y tratar de fijar, mediante recursos diferenciados, el acceso y la significación de las narraciones sobre el pasado. Esos recursos son narrativos (textuales, orales o escritos), simbólicos (a través de objetos que pueden transferir o contener conceptos o ideas precisas sobre el pasado de las sociedades), y performativos (ceremonias o actos que contienen una capacidad semiótica: ellas mismas pueden ser formas sociales de ordenar la transmisión de ideas/preceptos/huellas del pasado).

A su vez, hablar de estos registros administrativos como "producción de historia" no implicaría pensar que *todo* discurso encuentra voz o autorización en la escena pública. Esas pugnas por regular el pasado y administrarlo generan dispositivos (exhibiciones, registros visuales, actos públicos, textos, proclamas) que intentan legitimar sus narraciones, pero que son asimétricos en sus relaciones de poder. Las herramientas que tienen el Estado y las instituciones académicas, a través de protocolos de autorización y del uso de símbolos del saber, no son las mismas que tienen los sectores subalternos para anunciar sus reclamos y contra-memorias.[20]

---

trabajo pionero de Antonio Carlos de Souza Lima: *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do estado no Brasil*, Vozes Editora, Rio de Janeiro, 1995, pp. 12 y ss. La lucha por el ordenamiento, la gestión, la regulación y la legitimación de esas *formas de pasado*, es lo que llamamos administración.

[19] No uso aquí este término con un sentido despectivo o de "distorsión", sino en su acepción literal de *manejo*, producción formativa de narraciones/textos/dispositivos.

[20] *Cf*. De Sousa Santos, Boaventura: "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergencias", en De Sousa Santos; Boaventura (org.): *Conhecimento prudente para uma vida decente: "Um discurso sobre*

Sin embargo, estos sectores generan formas de comprender, analizar y nombrar la dominación y la exclusión históricas, modalidades específicas expresadas en términos de una "ecología de los saberes" como lo llama Boaventura de Sousa Santos;[21] que no necesariamente son antagónicas: están permeadas todas por los repertorios de saber/poder que existen en cada "presente", en cada contexto histórico, negocian y son influidos por las narrativas del Estado o incluso por el repertorio de discursos intelectuales o mediáticos. La lectura en clave poscolonial que propongo intentará ser sensible a esas formas diversas de registrar el pasado y también a las asimetrías en los lugares de enunciación, recordándonos que existe una raíz colonial-imperial de subordinación y desposesión en la manera de administrar los saberes y capitales culturales.[22]

Estos argumentos generales tienen matices argumentativos específicos en los estudios de caso, que anticiparé en el apartado final de esta introducción cuando se presenten los capítulos.

En los acápites que siguen trataré de adentrarme con más precisión en los marcos contextuales y fundamentos teóricos que guiarán los estudios de caso. Primero expondré algunos de los caminos centrales que siguieron las

---

as ciências" revisitado, Afrontamento, Porto Alegre, Disponible en http://www.ces.fe.pt/bss/papers.htm, última consulta: 10/08/2005.

[21] De Sousa Santos propone este concepto para analizar cómo piensan y narran la historia interna de dominación y resistencia los propios actores involucrados, lo cual tendría el potencial específico de ser una narración situacional, experiencial. *Cf. Idem*.

[22] Desde diferentes ángulos, este es un argumento central en el pensamiento de Gayatri Spivak y Walter Mignolo. *Cf*. Mignolo, Walter: "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 65 y ss; Spivak, Gayatri: "Poststructuralism, marginality, poscoloniality and value", *op. cit.*, pp. 65 y ss.

políticas de la memoria en Sudáfrica después de 1994 y en Argentina después de 1983. Esto ayudará a situarnos en el marco histórico-contextual de la creación de museos y monumentos, los actos oficiales y la publicación de los textos literarios que abordaré. Luego haré un análisis de las relaciones entre memoria, historia y experiencia en tanto conceptos vertebradores de los debates públicos sobre el pasado. Seguidamente, trataré de puntualizar qué entiendo por "esfera pública" y "usos del pasado", y de qué manera las referencias y apelaciones a la nación se insertan de manera productiva en los debates recientes sobre memoria pública. La introducción general finalizará con algunas precisiones sobre las elecciones metodológicas y las variables de análisis, y con una exposición de los puntos centrales de cada capítulo del libro.

POLÍTICAS, CONTEXTOS

Trataré de esbozar ahora algunos de los elementos histórico-contextuales centrales en torno de las políticas públicas recientes de la memoria en Sudáfrica y en Argentina, lo cual permitirá comprender mejor el escenario de las prácticas de "producción de historia" que serán analizadas en el cuerpo del trabajo.

Las elecciones libres y universales de 1994 en Sudáfrica, que llevaron al poder al *African National Congress* (ANC) y a su candidato a presidente, Nelson Mandela, sellaron el paso a una nueva era que se venía gestando desde hacía tiempo. El *apartheid* se derrumbaba y con él, un régimen brutal de explotación y violación sistemática de los derechos humanos y un sistema de clasificación y discriminación racial a partir de una serie de artefactos legales creados por el Estado oficialmente instalado desde 1948. El resultado del proceso de negociaciones y de la "transición" sudafricana fue celebrado

por la comunidad internacional y calificada no pocas veces como el "milagro sudafricano".

La caída "política" del *apartheid* tuvo como gesto básico dos movimientos clave hacia el pasado: la *recuperación* y *exhumación* (de memorias, de testimonios, de las historias ocultas de la población vejada y denigrada durante los años del sistema segregacionista),[23] y el *cambio* de visión histórica (un giro en las metodologías y formas de representación del pasado, necesarios para rearticular las narraciones en un espacio cultural variado, con redes superpuestas de temporalidades, experiencias complejas de colonización y poscolonialidad).[24] En realidad fue en 1990 cuando comen-

[23] Esto tiene, por supuesto, una arista importante que será trabajada en uno de los capítulos: ¿cuál es la *temporalidad* del *apartheid*? Políticamente, en sentido estricto, 1948-1994 son las fechas que marcan el ingreso y el desplazamiento del National Party en el poder. Sin embargo, como veremos, la discusión sobre la larga duración del *apartheid* en términos sociales e imaginarios, sigue vigente. *Cf.* específicamente cap. II. "El pasado reordenado: alegorías invertidas y la 'memoria tutelada' en el *Museo del Apartheid* de Johannesburgo, Sudáfrica".

[24] Es importante notar que la historia disciplinar/académica no siempre tomó con el mismo tono a los reclamos "públicos" por reavivar los debates sobre el pasado (estatales pero también sociales, comunitarios). A finales de 1999, la Conferencia de la Asociación de Historia Sudafricana llevada a cabo en Johannesburgo, recalcaba la "preocupación" por la parálisis disciplinar y el temor a que todos los debates se convirtieran en disputas sobre "historia pública y patrimonio". A su vez, el 24 de mayo de 2000 en la misma ciudad, en calles de Braamfontain hacia las inmediaciones de la Universidad de Witswatersrand, manifestantes del Congreso de Estudiantes Sudafricanos salieron a las calles rompiendo vidrios y carros. Exigían algo que pareció inaudito como reclamo multitudinario en una manifestación urbana: la inclusión de la historia como asignatura obligatoria en los cursos superiores. *Cf.* Comaroff, Jean: "The end of History, again? Pursuing the past in the poscolony", en Loomba, Ania; Kaul, Suvir; Bunzl, Matti; Burton, Antoinette; Esty, Jed (eds.): *Postcolonial studies and beyond*, Duke University Press, Durham y Londres, 2005, p. 125. También *cf.* Lalu, Premesh: "In the event of history: reading the mime of memory in the present of public history", Seminar Papers Department

zó una "revisión" en términos de políticas de patrimonio, memoria e identidad en Sudáfrica, con el levantamiento de la proscripción al *African National Congress* (ANC), líder indiscutido del movimiento anti-*apartheid*.

En 1991, el ANC estableció una Comisión sobre Museos, Monumentos y Heráldica (CMMH) dentro del Departamento de Artes, Ciencia, Cultura y Tecnología (DASCT). Dos años después este organismo fue reemplazado por una Comisión para la Reconstrucción y Transformación de las Artes y la Cultura (CREATE); este cuerpo tuvo una importancia medular ya que su función principal fue la de revisar y re-direccionar las políticas públicas en torno al patrimonio y la memoria nacional con respecto al gobierno previo del National Party durante el *apartheid*.[25] De CREATE salió la redacción de un documento que se conoció como MUSA ("Museums for South Africa Intersectoral Investigation for National Policy"). Con referencia a este documento, el vocero de CREATE y entonces director del recientemente instalado Mayibuye Center en la Universidad de Western Cape,[26] André Odendaal pronunció en 1994 este discurso público que vaticinaba los problemas más amplios sobre la "mirada" hacia el pasado:

---

of History, Kwazulu Natal University, http://www.history.ukzn.ac.za/files/sempapers/Lalu2000.pdf, última consulta: 12/07/07. Citado con autorización del autor. También *cf*. La Hausse, Paul: "Oral history and South African historians", en Brown, Joshua; Manning, Patrick; Shapiro, Karin; Weiner, Jon (eds.): *History from South Africa. Alternative visions and practices*, *op. cit*., pp. 342-349; Witz, Leslie: "The 'Write your own history' project", en *Ibid*., pp. 368-378.

[25] *Cf*. Coombes, Annie: *History after apartheid. Visual culture and public memory in a democratic South Africa*, Duke University Press, Durham y Londres, 2003, p. 15.

[26] El Mayibuye Center se creó en 1993 como un centro para recuperar documentos visuales, de audio, fotografías y un "archivo oral", centrados todos en la era del *apartheid*, centro que funciona en la Universidad de Western Cape, Ciudad del Cabo, desde esa fecha hasta hoy.

> El desafío para MUSA fue tratar de reconciliar las visiones de aquellos museos cuyas perspectivas se enraízan en el pasado colonial y del *apartheid*, con una visión democrática del movimiento de liberación y de las estructuras democráticas del Estado que se están gestando. De manera casi predecible, lamento decir que quienes dominaron MUSA, los viejos burócratas del *apartheid* y quienes estaban a cargo de los museos, fueron incapaces de responder al desafío. En lo que al *African National Congress* se refiere, MUSA no salió siquiera de los puntos iniciales de discusión […] La naturaleza y el tenor del reporte, iniciado dos meses después de Blomfontein [en ocasión de un importante encuentro del ANC sobre patrimonio y asuntos culturales] y culminado un mes antes del advenimiento de la democracia, sólo puede ser considerado como un intento, por parte de la vieja burocracia del Estado y del *establishment* que administra los museos, para reestructurar de manera unilateral el sector museístico de Sudáfrica, preservar el *statu-quo* y frenar los procesos y cambios democráticos.[27]

A su vez, el *Consejo para Monumentos Nacionales* (NMC) que existía desde 1910, año de creación de la Unión Sudafricana, hizo un intento por reorganizar su consejo directivo un mes antes de las elecciones libres de abril de 1994, con la "vieja guardia" de historiadores y políticos del National Party, para sostener una política que bloqueara los cambios que se preveían para después de las elecciones.[28] Pero los intentos fueron infructuosos. No porque el ANC en el poder haya quebrado "radicalmente" con los viejos ejes narrativos y de fijación de artefactos definitorios de la historia en el periodo previo a 1994, sino porque básicamente hubo un intento claro de "negociar" los elementos conceptuales, simbólicos y físicos que definirían al "patrimonio" de la "nación arco-iris" en aquel entonces. Prueba de ello es la política que se siguió

[27] Citado en Coombes, Annie: *History after apartheid…*, *op. cit.*, p. 15.
[28] *Cf. Ibid.*, p. 16.

con el *Monumento al Voortrekker*, icono por excelencia de la dominación blanca, afrikáner, de Sudáfrica.[29]

El frente por la "re-locación" del pasado tuvo diferentes aristas: primero, un artefacto de alta injerencia social y fuerza jurídica: la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, la *Truth and Reconciliation Commission* (célebre hoy en día como "TRC" por sus siglas en inglés). No me detendré en ella, aunque es necesario decir que estuvo activa durante varios años: empezó a funcionar en diciembre de 1995, y generó los reportes que se conocen entre 1998 y 2003; a su vez, tuvo un impacto capital como acervo para reconstruir las visiones de la historia social del *apartheid*.[30] Por otro lado,

[29] *Cf*. cap. III. "'*Un epitafio de humo y espejos*': usos y reinscripciones del pasado en torno al *Monumento al Voortrekker* sudafricano".

[30] La sobreproducción editorial y académica sobre este tema haría imposible una enumeración exhaustiva de trabajos al respecto. Bastará decir que en esta comisión trabajaron líderes religiosos y políticos, y también académicos. Fue su presidente Desmond Tutu, y Alex Boraine el vicepresidente. La postura oficial (aunque no fue uniforme a lo largo de lo que duró la comisión) se centró en definir la función de la misma como una respuesta a la necesidad que tenía la sociedad sudafricana de conocer su pasado desde "bases moralmente aceptables", que a su vez condujeran a la "reconciliación y la unidad". Los debates académicos y políticos en torno a la "eficacia" y el rol real de la TRC en la transición son innumerables y generalmente ponderan diferentes variables: la impartición de *justicia*, la "posibilidad o imposibilidad" del *perdón*, la definición de la *amnistía* otorgada individualmente a algunos de los perpetradores que declararan, rasgo excepcional de esta Comisión. A esto se unen las problemáticas por la "definición" y "clasificación" de los crímenes y delitos cometidos (como una cuestión no neutral a estudiar y profundizar), las marcadas diferencias de *género*, la inclusión/exclusión de sujetos punibles/sujetos políticos, y la intervención de una cosmovisión "cristiana" *vs*. una cosmovisión "africana" en la prosecución de las resoluciones, entre muchas otras. Además, la TRC fue el resultado de un trabajo previo sostenido con representantes de otras Comisiones de la Verdad, particularmente latinoamericanas (la presencia de representantes de Chile y Argentina fue notoria en la definición de los mecanismos). Por último, el espíritu del que emana la TRC puede leerse en la propia acta que da lugar a su creación, se trata de la *Promo-*

la creación de instituciones académicas como el *Centro por la Memoria Popular* en la sede de la Universidad de Ciudad del Cabo (UCT) que funciona desde 1997, así como el diseño de un proyecto académico de Pasados Públicos (*Public Pasts Project*) en la Universidad de Western Cape (UWC) en 1998 y la creación un *Programa Africano sobre Patrimonio y Museos* que involucra a la UCT, la UWC y el Museo de Robben Island, son, entre otros, los elementos clave que marcan la renovación de concepciones, metodologías y espacios de enunciación ('autorizados') sobre el pasado reciente sudafricano.[31]

A esto se unen las múltiples iniciativas comunitarias, no oficiales, de exposición de las memorias del *apartheid*. Entre estas iniciativas, muchas de las cuales se han convertido en narrativas mercantilizadas por las exigencias del turismo de la memoria, mencionaré dos que adquieren relevancia específica y que no serán trabajadas *in extenso* en el cuerpo del libro: el WECAT y el museo comunitario del Distrito Seis de Ciudad del Cabo. El primero, *Western Cape Action Tour,* se alza como una contra-narrativa a los "grandes te-

tion of National Unity and Reconciliation Act, núm. 34, firmada el 26 de julio de 1995. Cabe aclarar además que el alcance mediático que tuvo la transmisión de los juicios por cadena de radio y televisión, la convierten en un artefacto importante en la construcción de la memoria pública. El acta puede consultarse en *Truth and Reconciliation Comission Home Page*, http://www.doj.gov.za/trc/legal/act9534.htm. Para el rol público y las representaciones mediáticas de la TRC, *cf*. McEachern, Charmaine: *Narratives of nation. Media, memory and representation in the new South Africa,* Nova Science Publishers, Nueva York, 2002, esp. caps. 2 y 3.

[31] En el terreno específico de la disciplina histórica y su enseñanza en la educación sistemática, recientemente Jean Comaroff llamaba la atención sobre este punto: "en la 'nueva' Sudáfrica liberada, la historia, si es que aún se le presta atención, se enseña por lo general con textos producidos en la era del *apartheid*. Y el nuevo *History Project* nacional está financiado no por el Estado, sino por una fundación privada estadounidense [la Carnegie Corporation]". *Cf.* Comaroff, Jean: "The end of History, again? Pursuing the past in the poscolony", *op. cit.*, p. 129.

mas" de la TRC (la violación espectacular de derechos humanos de los militantes políticos prominentes, la desposesión de sus familiares, etc.): se trata de *tours* organizados en su mayoría por hombres ex militantes del brazo armado del ANC, el *Umkhonto We Sizwe.*[32] En el caso del Distrito Seis bastará con decir que siendo desde postrimerías del siglo XIX una zona densamente poblada de Ciudad del Cabo, cayó bajo la égida de las políticas de colonización territorial del *apartheid* y los desplazamientos forzados.[33] Con el advenimiento de la democracia en 1994, se creó en la sede de una antigua iglesia metodista, un museo destinado a la vieja comunidad del Distrito, hoy en día una de las atracciones turísticas por

[32] El *Umkhonto* funcionó desde 1961. Para un análisis más detallado de estos *tours*, véase: Castillejo Cuéllar, Alejandro: "Entre los intersticios de las palabras: memoria, posguerra y educación para la paz en la Sudáfrica contemporánea", *Estudios de Asia y África*, 129, El Colegio de México-CEAA, 2006, pp. 11-46.

[33] El Distrito Seis adquiere su nombre cuando Ciudad del Cabo se divide en diferentes distritos municipales de acuerdo con un acta local de 1867. Históricamente este espacio fue habitado por población obrera y portuaria, "coloured" y "africana" según las clasificaciones del régimen posterior, en un territorio privilegiado de Ciudad del Cabo con entrada al puerto y vista al mar. Ya durante el gobierno del *apartheid*, el Parlamento sudafricano sancionó el 11 de febrero de 1966 la *Group Areas Act*, que definía básicamente las áreas que se transformarían en territorios exclusivos de población blanca, dentro de las cuales entró el Distrito Seis. Desde ese momento y hasta 1981, entre 55 000 y 65 000 personas sufrieron traslados forzosos hacia "zonas de relocalización"; fueron desposeídas de sus residencias y en muchos casos de sus tierras, y las familias extendidas fueron separadas y destinadas a zonas distantes y poco accesibles unas de otras. Las casas fueron derrumbadas y arrasadas por demoledoras, el plano original destruido, para crear un nuevo espacio dentro de la política separatista. Ese nuevo espacio fue denominado, por el gobierno del *apartheid*, el barrio "Triompf" (la palabra afrikáans para *triunfo*). Por ello el "símbolo negativo" del Distrito Seis, hoy elemento central en el museo, es el *bulldozer*, la "demoledora". *Cf*. Rassool, Ciraj; Prosalendis, Sandra (eds.): *Recalling community in Cape Town: creating and curating the District Six Museum*, Ed. District Six Museum, Ciudad del Cabo, 2001.

excelencia de Ciudad del Cabo, que funciona con la colaboración de ex residentes, con poco apoyo económico del nuevo gobierno (aunque mucho apoyo de fundaciones e instituciones patrocinadoras europeas). *District Six Museum* desafía los conceptos de comunidad, memoria colectiva, desposesión y colonización; a la vez que irrumpe discutiendo las nociones más problemáticas de narrativa histórica, objetividad, patrimonio social y cultura pública y política. En el caso del WECAT, con *tours* dirigidos generalmente a turistas extranjeros, los "guías" (que en su mayoría se presentan como subalternos del ANC que no alcanzaron puestos políticos ni tuvieron acceso al reparto de poderes y beneficios del nuevo Estado) exponen historias "no oficializadas" dentro del canon "heroico" de la lucha de liberación.[34] Por su parte, en el caso del Distrito Seis, si bien puede leerse en la curaduría una cierta poética nostálgica y algo romantizada de la vida comunitaria anterior a los desplazamientos forzados, el punto es el desafío que plantea a algunos de los elementos "fundacionales" de la "nueva" nación: pocos de los héroes del ANC vivieron allí, era un reducto principalmente *coloured* (mestizado y de orígenes esclavos, no "negro" o "puramente africano"), y con una absorción de ideas comunistas (e importante reducto del Partido Comunista Sudafricano).[35]

[34] Fundamentalmente narrativas –tal vez romantizadas– sobre los tiempos de la guerrilla en los años ochenta, la clandestinidad de algunos grupos, los espacios de "escondite", etc. A su vez, este *tour* de iniciativa privada es probablemente el único que presenta una crítica directa a la situación post-*apartheid* de los ex combatientes que no tuvieron un acceso privilegiado en el botín de prebendas del Estado post-1994. *Cf.* Castillejo Cuéllar, Alejandro: "Entre los intersticios de las palabras: memoria, posguerra y educación para la paz…", *op. cit.*

[35] Estas son algunas de las explicaciones que se esgrimen sobre por qué el Museo del Distrito Seis siempre ha recibido poca atención por parte del Estado post-*apartheid*. Sin embargo, es un debate que roza lo políticamente correcto sobre "qué y cómo recordar". *Cf.* cap. III. "'*Un epitafio de humo y espejos*': usos y reinscripciones del pasado…"

Estas particularidades y diferencias muestran un elemento de trasfondo: las políticas públicas de la memoria y de "exhumación" del pasado siguieron las discusiones generales sobre qué pasados exponer para construir una noción identitaria unificada de "nueva nación". La tarea era más que difícil: por un lado, por la persistencia atrincherada de los "nacionalismos étnicos"[36] (la efervescencia del "nacionalismo xhosa", y la "nación zulú" como los grupos étnicos africanos mayoritarios, aunque también el "nacionalismo afrikáner");[37] pero hay que sumar a esto la tensión implícita por medio de la

[36] Para un estudio clásico sobre los "nacionalismos africanos" en Sudáfrica, *cf*. Williams, Donovan: "African nationalism in South Africa: Origins and problems", *Journal of African History*, 11, 3, 1970, pp. 371-382.

[37] Es cierto que en los momentos álgidos del *apartheid* a partir de la segunda mitad de la década de 1950 con el enfrentamiento generalizado entre el Estado y el grueso de población negra, hubo algunos intentos organizativos e intelectuales de fusionar las aspiraciones identitarias particulares en conceptos como los de "sociedad civil negra" o "nacionalismo africano", racializando la identidad histórica como bloque de demandas. Sin embargo, en el periodo de transición, se utilizaron estratégicamente por el gobierno las "particularidades culturales". Con ello, pretendía mostrarse que la nueva "nación arcoiris" no estaba fundada en la "raza", sino en la convivencia armónica entre diferentes "culturas". Así, las pujas por la representación nacional del pasado siguieron los términos de la tensión constitutiva del discurso nacional estatal post-*apartheid*: entre "no-racializar" (*non-racialism*) e "incluir" a las particularidades, y fortalecer las visiones "comunitarias". Pero sólo para poder subsumirlas en el discurso de la "nación arco-iris" en una primera etapa, y en una nación de pura "africanía" después de 1999. En este sentido, el nuevo discurso nacionalista sudafricano rechazó cualquier acepción primordialista en términos de "una cultura, una lengua, una nación". La "comunidad imaginada" basaba su existencia en una "historicidad compartida" de identidades multiculturales. El propio Thabo Mbeki lo expresó en el discurso en que dio a conocer el texto de la nueva constitución sudafricana (cuando aún no era presidente, en 1997). *Cf*. Chabedi, Marks: "South Africa: The challenge of building a rainbow nation", en Akinyele, R. T. (ed.): *Race, ethnicity and nation building in Africa*, Rex Charles Publications, Connel Publications, Ibadan, 2003, pp. 239-262.

cual el ANC pretendía resolver el dilema de la "democracia no-racializada".[38] La estrategia del ANC, al menos en la primera parte del gobierno, fue revigorizar los sentidos comunitarios pero borrando de ellos las pretensiones nacionalistas, para instalarlos en un discurso nacional homogeneizante: el de la nación "arco iris". Cuando el "renacimiento africano" marcó la nueva retórica oficialista de Thabo Mbeki después de 2000, los presupuestos cambiaron pero no con respecto a este punto: se buscaron los referentes de una nación pluricultural, pero ahora asumida desde el Estado como completamente *africana*.[39] Ahora bien, en términos oficiales, en 1999 tuvo su punto cúlmine la etapa de tensiones fuertes con respecto a *qué* se conservaría/ponderaría como "patrimonio" de la memoria "nacional" y *cómo* se haría, cuando vio su acta definitiva de fundación el Consejo Nacional de Patrimonio (NHC por su sigla en inglés), un organismo que centralizó los

[38] *Cf. Idem.*

[39] Mientras el concepto "nación arcoiris" (*rainbow nation*) tiene un claro corte cristiano, puesto que la frase fue ideada por el arzobispo anglicano Desmond Tutu (y luego convertida en una de las metáforas preferidas por Nelson Mandela para figurar el pluralismo cultural –e igualitario– de la Sudáfrica post-*apartheid*), la idea del "renacimiento africano", fue acuñada y repetida por el actual presidente Thabo Mbeki a finales de la década de 1990. El "renacimiento africano" reposiciona dos elementos clave: en primer lugar una especie de "revalorización selectiva" de la "cultura africana", en un corte bastante esencialista, para resolver los problemas no sólo de Sudáfrica sino del continente en sí. A partir de aquí, aparece el segundo elemento que es proponer a Sudáfrica como "líder" regional en el reencauzamiento del continente, siempre a partir de una valorización endógena (y unilateral) de su historia y su cultura. La concepción del renacimiento africano se aparta claramente de la "nación arcoiris" porque enfatiza la experiencia *negra* africana en la composición de la "cultura nacional" y "regional", de una manera no poco polémica. Para algunas reflexiones sobre este concepto *cf.* Sikhumbuzo, Mgadi: "African Renaissance (Interviews)", en Nuttal, Sarah; Michael, Cheryl-Ann (eds.): *Senses of culture. South African Culture Studies*, Oxford University Press, Ciudad del Cabo, 2000, pp. 107-121.

esfuerzos divididos del cuerpo transicional, el ex CREATE, y del *National Monuments Council* de la época del *apartheid*. El NHC impulsó un nuevo concepto de "patrimonio" y sus valores fueron definidos como: "inclusividad, aproximación holística, diversidad en el contexto de la unidad nacional, integridad y *ubuntu*".[40] Sin embargo, lo que los estudiosos de historia

[40] *Cf*. National Heritage Council, South Africa; sitio web oficial, http://www.nhc.org.za/index.php?pid=104&ct=1, última consulta: 6 de julio de 2007. *Ubuntu* es un vocablo de raíz bantú, proveniente de las lenguas *xhosa* y *zulu*, que deriva de la raíz *mtu* (persona) y denota una especie de plural compartido. Es frecuente encontrar traducido *ubuntu* como "comunidad". Sin embargo, la palabra refiere a una especie de "condición" de la relación humana, de cualidad que define el vínculo. Las traducciones más certeras de *ubuntu* remiten a expresiones como: "yo soy porque ustedes son", "interconexión (*interconectedness*)" o "una persona se hace humana a través de las otras" (*umuntu ngumuntu ngabantu* en xhosa). O según la clásica definición del arzobispo Desmond Tutu: "Una persona con *ubuntu* es abierta y está disponible para los demás, se afirma en los demás, no se siente amenazada cuando otros son capaces y están bien, porque es segura de sí misma y sabe que pertenece a una gran totalidad, que se desvanece cuando otras personas son humilladas o menospreciadas, cuando otros son torturados u oprimidos". Tutu, Desmond: "No future without forgiveness", reproducido en http://faculty.ccp.cc.pa.us/FACULTY/jhoward/southafrica/ubuntu.html, última consulta: 28/04/2007. En un sugerente ensayo, Antjie Krog argumenta sobre la centralidad de este concepto en el tipo de "reconciliación" y "perdón" involucrado en la TRC. Algunos estudiosos buscan explicar en la figura de Tutu y en el relativo éxito de la religión cristiana (particularmente anglicana) el desarrollo más o menos pacífico de las audiencias de la TRC, así como el otorgamiento del "perdón" a muchos represores y torturadores por parte de familiares de las víctimas. Sin embargo, Antjie Krog encuentra la explicación en una filosofía "africana" del reconocimiento de sí en la comunidad, y en la importancia del concepto de "ubuntu" en la operación cotidiana de las relaciones sociales. *Cf*. Krog, Antjie: "'I speak, holding up your heart…' Cosmopolitanism, forgiveness…", *op. cit*. La expresión "ubuntu" se usó mucho para redefinir desde la oficialidad, la calidad de la nación sudafricana después de 1994. "Vivir con ubuntu", "actuar con ubuntu". Habría que tener en cuenta la historicidad de los usos del concepto, para comprender cómo Mbeki le dio un giro más, y la integró como una posición

pública en Sudáfrica están remarcando es que los cambios en los museos, claramente visibles en el Museo de Historia Cultural y en el Museo de Sudáfrica, ambos en Ciudad del Cabo, se centran en una "agregación" de grupos sociales antes soslayados, la cual se inscribe en narrativas "nativistas" de presentación de los grupos étnicos 'africanos',[41] sin una reformulación de las mismas.[42] Este dilema recorre hasta hoy las problemáticas de la "historia pública" sudafricana.

---

política dentro de su estrategia de defender el "Renacimiento Africano" y posicionar a Sudáfrica dentro de él.

[41] *Cf*. Solani, Noel: *Memory and Representation: Robben Island Museum (1997-1999)*, tesis de maestría, University of the Western Cape, Ciudad del Cabo, 2000, inédita, p. 22.

[42] Conviene hacer aquí una aclaración sobre la clasificación de los grupos raciales durante el gobierno de *apartheid*. *Grosso modo*, como es conocido, había cuatro grupos en los que cualquier persona debía estar inscrito: "blanco/europeo", "asiático", "coloured", y "nativo/bantu/africano". La clasificación, al contrario de lo que a menudo se pretende, no fue estable. Los criterios taxonómicos fueron complicándose, y suelen parecer bizarros en una lectura retrospectiva. Cuando se estableció la Unión Sudafricana en 1910, se refería al sector de origen bantu como "nativos" (*natives*). Desde 1951 la aprobación de la Bantu Authorities Act por parte del National Party ya en el poder, dio paso al uso, en algunos contextos, del término "bantu", reemplazando a "nativos". Pocas veces se ve usada la palabra "africano" (african) por parte de las autoridades, por la superposición que se produce con la designación "afrikáner", como se denominaba a sí misma la población de origen holandesa, y que *stricto sensu* tiene la misma traducción (africano/a). En realidad fue la SAIRR (South African Institute of Race Relations) la que en 1929 designó, para las investigaciones, el uso de la palabra "african" para referirse a la población negra de origen bantu, evitando designaciones arbitrarias. Véase Cejas, Mónica: *Creating a Women's Political Space within the Anti-Apartheid Movement of 1950's: The Case of the Federation of South African Women (1954-1963)*, Ph. D. Thesis, Tsuda College, Department of International and Cultural Studies, Tokio, 2003, inédita. En el último censo de 2001, la población sudafricana ascendía a 44 819 778 personas; 35 416 166 fueron clasificadas como "negros/africanos" (79% del total); 4 293 640 como "blancos"; 3 994 505 como "coloured"; 1 115 467 como "indios/asiáticos". Habrá que notar que la clasificación censal sigue los

En Argentina, el recorrido de las políticas de la memoria después del advenimiento democrático de 1983 es mucho más sinuoso, con una reconstrucción significativa de la memoria histórica y social del terrorismo de estado, pero con atención aparentemente escasa a las articulaciones más profundas en el marco temporal, que es lo que trataré de analizar en los capítulos donde abordaré este problema.[43] Indudablemente, la "recuperación" de las memorias del terrorismo y de la última dictadura militar en Argentina acompañó al proceso sudafricano en su producción y relevancia desde diversos ángulos.[44]

---

patrones antes mencionados. *Cf. Statistics South Africa, Census 2001. Official Website* http://www.statssa.gov.za/census2001/digiAtlas/index.html, última consulta: 12/08/07.

[43] Cabrá recordar que en Argentina, el golpe de estado que se asestó el 24 de marzo de 1976 contra el gobierno que encabezaba María Estela Martínez de Perón, inició la dictadura más cruel de la historia nacional, con miles de desapariciones forzadas de personas, feroz represión y un programa económico que marcó el comienzo de las políticas neoliberales en Argentina y el fin de un modelo desarrollista de industrialización nacional. La dictadura que se autodenominó "Proceso de Reorganización Nacional" comenzó en un contexto de generalizada violencia política, con la actividad de grupos guerrilleros urbanos de izquierda, y grupos armados, paramilitares, de ultraderecha. El gobierno dictatorial se mantuvo hasta el 10 de diciembre de 1983, cuando se restauró la democracia con el presidente electo Raúl Alfonsín, perteneciente al partido político Unión Cívica Radical (UCR).

[44] El *boom* de los estudios de memoria que vinculan testimonio, etnografías, historia y verdad, o que hacen hincapié en las políticas públicas de la memoria y la re-escritura de la historia, en Sudáfrica y en Argentina (y en tantos otros espacios) hace difícil llevar a cabo un recuento seguro de la bibliografía, que en breve se convertiría en obsoleto. Por ende es arriesgado pretender hacer una lista que dé cuenta de la totalidad de los trabajos realizados con testimonios directos e indirectos (de víctimas, familiares, etc.) como archivo central para restablecer la magnitud del horror en los casos específicos de Sudáfrica y Argentina. Si bien los reportes de las comisiones (CONADEP y TRC) tuvieron un papel central, cabe citar algunas de las reflexiones políticas, filosóficas y antropológicas hechas

Así como suele argüirse que el terrorismo de estado comenzó antes del golpe de 1976, con el funcionamiento de grupos paramilitares en el gobierno de Martínez de Perón, o con la Alianza Anticomunista Argentina (Triple A), un primer punto radica en analizar el hecho de que el periodo democrático 1983-2003 marca veinte años de "amnesia" generalizada en el contexto de las políticas públicas en Argentina. Es común actualmente plantear que, por un lado, estas políticas inexistentes no habrían respondido a las demandas de los grupos y organizaciones de derechos humanos y, por otro, habrían impulsado artilugios de "olvido" generalizado. Sin embargo, es conveniente hacer algunas precisiones.

---

por estudiosos de ambos casos. Dejando a un lado la ya inconmensurable bibliografía producida sobre la TRC, para Sudáfrica, *cf.*, entre otros, Boraine, Alex; Levy, Janet; Scheffer, Ronel (eds.): *Dealing with the past. Truth and Reconciliation in South Africa*, IDASA, Ciudad del Cabo, 1997; Krog, Antjie: *Country of my skull. Guilt, sorrow, and the limits of forgiveness in the new South Africa*, Time Books, Nueva York, 1998; Nuttal, Sarah; Coetzee, Carli (eds.): *Negotiating the past: the making of memory in South Africa*, Oxford University Press, Ciudad del Cabo, 1998; James, W. (ed.): *After the Truth and Reconciliation Commission: Reconciliation in the New Millennium,* David Philip, Ciudad del Cabo, 2000. Para Argentina *cf.*, entre otros, Guelerman, Sergio (comp.): *Memorias en presente. Identidad y transmisión en la Argentina post-genocidio*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 2001; Catela da Silva, Ludmila: *No habrá flores en la tumba del pasado. La reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*, Ed. Al Margen, La Plata, 2002; Calveiro, Pilar: *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*, Taurus, México, 2002; Jelin, Elizabeth: *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002; Jelin, Elizabeth; del Pino, Ponciano (comps.): *Luchas locales, comunidades e identidades*; Siglo XXI, Buenos Aires, 2003; Sarlo, Beatriz: *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005; Catela da Silva, Ludmila; Jelin, Elizabeth (comps.): *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002; Levin, Florencia; Franco, Marina (comps.): *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Paidós, Buenos Aires, 2007; Oberti, Alejandra; Pittaluga, Roberto: *Memorias en montaje*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 2007.

Primero, la más obvia, la creación de la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas), creada el 15 de diciembre de 1983, cinco días después de la asunción de Raúl Alfonsín al poder.[45] Pero por otro lado, en 1985 se dio el proceso histórico y sin precedentes conocido como "Juicio a las Juntas".[46] Es verdad que todo este proceso fue sepultado por las leyes de Punto Final de 1986[47] y la Ley de Obediencia Debida de 1987[48] (conocidas hoy como "las leyes del perdón"), así como por los indultos presidenciales de 1989

[45] La CONADEP estaba integrada por un grupo de intelectuales y periodistas notables, y fue presidida por el escritor Ernesto Sábato. Consiguió y sistematizó información sobre alrededor de 9 000 personas detenidas-desaparecidas, y su informe generó la publicación del libro *Nunca Más*, cuya primera edición es de diciembre de 1984. *Cf.* CONADEP, Nunca *Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, Eudeba, Buenos Aires, 1993 [1984].

[46] En diciembre de 1983, Alfonsín dictó el decreto 158 que permitía procesar a las tres primeras juntas militares que habían gobernado el país. Entre marzo y noviembre de 1985 los nueve comandantes que habían encabezado los gobiernos dictatoriales fueron llevados a juicio por un tribunal civil, la Corte Suprema de Justicia, en un proceso inédito en el mundo después de Nuremberg. Cinco de esos comandantes fueron condenados (en el caso de Jorge Rafael Videla y Eduardo Massera, a reclusión perpetua). Para un estudio pormenorizado del juicio *Cf.* Feld, Claudia: *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

[47] Aprobada por la legislatura en diciembre de 1986, esta ley ponía un límite temporal para juzgar a los represores.

[48] La ley de "Obediencia Debida" fue una respuesta del Estado democrático a la sublevación militar de suboficiales conocida como "la sublevación de Semana Santa" en abril de 1987. La negociación fue la aprobación de esta ley en junio de ese mismo año, que exoneraba de responsabilidades (e impedía juzgar) a los militares que pudieran probar que sus ejecuciones de violación a los derechos humanos provenían de órdenes superiores. Como esto era prácticamente obvio excepto en la cúpula de las juntas, las leyes trabaron el proceso de enjuiciamiento y condena.

y 1990.[49] Sin embargo, el periodo 1983-1986 marcó el inicio de una pauta democrática y un intento oficial de "asumir" los desastres del terrorismo de estado precedente. Es una primera aclaración necesaria puesto que el Estado post-2003 plantea la "inexistencia" en las políticas de la memoria y de los derechos humanos entre 1983-2003. El Poder Ejecutivo post-2001 "usa" esa idea de la ruptura en 2003 (evidenciada claramente en el nuevo prólogo del *Nunca Más* que la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación publicó con motivo del 30 aniversario del golpe de estado en marzo de 2006, como veremos)[50] para posicionarse como la instancia primera de preocupación por las labores de reparación, reparación y justicia, cosa que *stricto sensu* es incorrecta.[51]

En 2003 se produjo un quiebre fundamental en términos de políticas públicas de la memoria desde el Estado, bajo el gobierno de Néstor Kirchner.[52] En agosto de ese año, el Senado anuló las leyes de Punto Final y Obediencia Debida,

[49] El sucesor de Raúl Alfonsin, Carlos Menem, presidente por elecciones democráticas, asumió anticipadamente la titularidad del Poder Ejecutivo el 8 de julio de 1989. Menem decretó los primeros indultos en octubre de ese año, destinados a militares comprometidos con violaciones a los derechos humanos. Luego de la sublevación militar en la sede del Estado Mayor del Ejército y en el Regimiento I de Patricios, en diciembre de 1990, ese mismo mes el ex presidente decretó los indultos a los ex comandantes condenados en los juicios de 1985. En total, Menem indultó a 277 acusados, militares en su mayoría. *Cf.* Rabotnikof, Nora: "Memoria y política a 30 años del golpe", *op. cit.*, p. 273.

[50] *Cf.* cap. IV. "Sujetos de la nación, reclamos a la historia: 'espacios para la memoria' y suturas al tiempo en la memoria pública en Argentina".

[51] *Cf.* Secretaría de Derechos Humanos de la Nación: "Prólogo a la edición del 30 aniversario del Golpe de Estado", en: *Nunca Más. Informe de la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas)*, Edición 30 Aniversario del Golpe de Estado, Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, Buenos Aires, 2006.

[52] Después de un periodo de inestabilidad política y socioeconómica, Néstor Kirchner asumió la presidencia de la república como resultado de elecciones democráticas, el 25 de mayo de 2003.

leyes que en junio de 2005 fueron declaradas inconstitucionales por la Corte Suprema de Justicia argentina.[53] Además, por medio del decreto 1259 del Poder Ejecutivo se creó, en diciembre de 2003, el Archivo Nacional de la Memoria.[54] A su vez se continuó impulsando por parte del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, la creación de un Parque de la Memoria (ya inaugurado en la costanera de la ciudad, de cara al Río de la Plata)[55] con esculturas de reconocidos artistas a nivel mundial, así como un memorial principal que aún espera su culminación. Finalmente, la tentativa de crear en la ex ESMA, un "Espacio para la Memoria", culmina desde el Estado este proceso de "reconversión" política para poner a la memoria del terrorismo de estado en escena,[56] al mismo tiempo que una nueva sensibilidad social (más que estatal) sobre la historia "nacional" parecía comenzar a gestarse.[57]

[53] Esto inició una etapa inédita porque posibilitó re-comenzar los procesos de juicio (e implicó la posibilidad de presentar querellas contra los represores). Finalmente, el 25 de abril de 2007 la Cámara Federal anuló los indultos presidenciales de 1990 y el 13 de julio de 2007 la Corte Suprema de Justicia anuló uno de los indultos al procesado general Rivero, lo cual abre aún más la posibilidad de enjuiciamiento para el resto de los ex represores.

[54] El Archivo (aún no desclasificado ni abierto completamente al público) depende de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. Está contemplado como un repositorio dedicado al tema de la violación de los derechos humanos, y lo preside el Dr. Eduardo Luis Duhalde.

[55] El lugar fue simbólicamente escogido, así como muchas de las esculturas que se emplazarán –para lo cual se hizo un concurso internacional– debido a que como es públicamente conocido, muchos de los cuerpos de los detenidos-desaparecidos fueron arrojados a las aguas del Río de la Plata en los llamados "vuelos de la muerte".

[56] A esto sucedieron diferentes iniciativas en el interior, como la que convirtió en Museo para la Memoria en marzo de 2007 al ex centro clandestino de detención conocido como "La Perla", situado en Camino a La Calera, provincia de Córdoba.

[57] Alejandro Grimson y Mirta Amati plantean que al menos hasta la crisis de 2001, cuando los símbolos comenzaron a tomar otros signifi-

En este trabajo no me detendré en el recorrido de las políticas de la memoria específicamente sobre la dictadura, reseñado y estudiado en profundidad en la bibliografía referida anteriormente. Me interesa sobre todo aquello que parecía no entrar dentro de las definiciones políticas del Estado sobre "la memoria a recuperar", pero que las presiones de ciertos grupos sociales hicieron emerger. Me refiero a una negociación para redefinir la "temporalidad" de ese terrorismo de estado cuyas huellas se intentaban fijar en la conciencia histórica del Estado nacional. Tampoco se pensaba desde el Estado en una vinculación más amplia de la violencia política

---

cados, las nociones de nación/nacionalismo/lo nacional, adquirían rápidamente una connotación asociativa con lo autoritario/represivo. Esto no es un detalle menor para comprender el tipo de discursos sociales que alrededor de "lo nacional" se gestaron en los países del Cono Sur, donde una versión específica, mitificada y distorsionada de la historia fue enarbolada por los gobiernos militares con una supuesta voluntad de re-encontrar los "valores genuinos" de la nación. Estos dos autores hacen un estudio sobre estas representaciones, analizando también la forma como los militares argentinos, con énfasis en el periodo 1976-1983, no sólo se identificaron a sí mismos como encarnación de "la nación" sino que opusieron los conceptos de Estado y nación, oposición que jugó un rol de presunta metáfora "moral" para justificar el inicio de las políticas neoliberales. *Cf.* Grimson, Alejandro; Amati, Mirta: "Sociogénesis de la escisión entre democracia y nación. La vida social del ritual del 25 de mayo", en Nun, José (comp.): *Debates de mayo. Nación, cultura y política*, Gedisa, Buenos Aires, 2005, pp. 222-223. La crisis del 2001 desplazó en parte esa asociación: los rituales y los símbolos como la bandera o la escarapela fueron recuperados, por ejemplo, por grupos de adolescentes que comenzaron a utilizarlos en marchas, rituales y fiestas. Lo hacían con un desplazamiento interesante: en algunas de las manifestaciones por aquella consigna acerca de "que se vayan todos" (aludiendo a los políticos), grupos de jóvenes repartían escarapelas y pequeñas banderas argentinas a los participantes. Esto muestra la escisión no precisamente entre democracia y nación, sino entre nación y *política*, que reproduce la separación entre nación y Estado pero de una manera particular. Para estos jóvenes, los símbolos de la nación son "expropiados" al Estado, que no tiene ya la *legitimidad* para encarnarlos.

contemporánea con los episodios históricos fundacionales de ese mismo Estado-nacional. El gobierno argentino de Néstor Kirchner hizo uso de los dispositivos "legitimados" en la memoria pública para inscribir a la dictadura en un proceso más amplio de inequidad social, persistente después de 1983, cuyos efectos apenas se estarían intentando revertir después de 2003. Sin embargo, no hubo desde la oficialidad, una voluntad de considerar a la última dictadura como la expresión extrema de una violencia históricamente más amplia, o como lo que el *apartheid* representa actualmente en Sudáfrica: un evento "articulador", el "secreto traumático" freudiano de la historia nacional a cuya luz se tiende a leer toda la historia pasada, toda situación presente del país.[58] Es sólo desde una lectura que surge de episodios marginales y de sectores indígenas subalternos donde la dictadura militar aparece de esta manera: como *una* de las expresiones de una violencia mutante pero históricamente extendida, continua, del Estado nacional hacia ciertos sectores de la nación, violencia que no habría sido única ni excepcional entre 1976-1983, sino que habría estado presente en la propia génesis del Estado moderno. Uno de esos episodios será foco de mi análisis: la aparición del *Movimiento Indígena (en formación)* en el acto de cesión de la ex ESMA.[59]

[58] Esta lectura presenta, sin embargo, algunos problemas en los modos en que se articula en Sudáfrica ese secreto como lo que de pronto es "completamente visible" y omnipresente. *Cf*. cap. I.2. "El pasado reordenado: alegorías invertidas y la 'memoria tutelada' en el *Museo del Apartheid* de Johannesburgo, Sudáfrica". Para el concepto de "secreto traumático", *cf*. Colvin, Christopher: "Brothers and sisters do not be afraid of me. Trauma, history and the therapeutic imagination in the new South Africa", en Radstone, Susannah; Hodgkin, Catherine (eds.): *Contested Pasts. The politics of memory*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003, p. 158.

[59] Podríamos preguntarnos por qué esta relectura del pasado por parte del Movimiento Indígena no surge en 1983 con el advenimiento de la democracia y de las primeras políticas públicas, sino apenas en 2004. Una respuesta posible –aunque de difícil constatación– es tomar en cuenta la

Esta sutura del continuo histórico, imaginada por el Estado pero leída de otra manera o contestada por sectores disímiles de la nación, es lo que me interesa como contraposición analítica entre los casos de Sudáfrica y Argentina (y no los procesos históricos *stricto sensu* que son muy disímiles). ¿Qué puede iluminar la yuxtaposición de estos casos sobre las tensiones en la memoria pública, las redefiniciones de los hechos y sus pugnas por la inclusión de sujetos históricos? Y más aún ¿cómo la mirada de estos interrogantes sobre Sudáfrica –donde el pasado, en general, es presentado en formas de discursos más tensos y contradictorios que en Argentina– puede ser una vía para analizar las contiendas y reclamos recurrentes sobre el pasado violento en la larga duración?[60]

---

crisis argentina de 2001. Como algunos estudiosos apuntan, esta crisis no fue una "crisis económica más", sino que colocó un signo de interrogación sobre los elementos que la propia historia nacional había ensalzado como marcas de identidad, y que el decenio menemista 1989-1999 consolidó (el *boom* de la potencia argentina, la reafirmación de la "europeidad" nacional, la ilusión de la prosperidad generalizada, el carácter *híbrido* –un *mestizaje* especial– de la cultura nacional). *Cf.* el interesante análisis de Farred, Grant: "Crying for Argentina: The branding and unbranding of area studies", en *Nepantla. Views from South*, Duke University Press, vol. 4, núm. 1, 2003; también Ramal, Marcelo: "El significado de la crisis argentina", *Tercer Coloquio "Economistas de Izquierda"*, 16-17 de octubre de 2003, http://www.geocities.com/tercercoloquio2003/coloquio/ramal.pdf, última consulta: 22/09/07.

[60] Con la expresión "discursos más tensos y contradictorios" me refiero a que en Sudáfrica, una especie de "dominación sin hegemonía" o hegemonía siempre en disputa impide hablar de la imposición de una matriz narrativa histórica. (De hecho es difícil plantear la existencia de "una" historiografía afrikáner o de "una" contranarrativa africana o negra). Aletta Norval estudia estos procesos de articulación hegemónica en los discursos históricos cambiantes sobre el *apartheid*, analizando cómo se va gestando el "consenso" necesario en la población blanca afrikáner, y a la vez cómo se va articulando una "condescendencia" conseguida por la imposición de fuerza física en la sociedad definida racialmente como "coloured" o "africana". *Cf.* Norval, Aletta: *Deconstructing apartheid dis-*

MEMORIA, HISTORIA: PASADO, PRESENTE Y EXPERIENCIA

La experiencia salta por encima de los tiempos, no crea continuidad, en el sentido de una elaboración aditiva del pasado.

REINHART KOSELLECK

Andreas Huyssen plantea que en los estudios sobre memoria, que emergen con vigor en la segunda mitad del siglo XX, pueden reconocerse dos grandes vertientes formativas, no necesariamente contrapuestas. Por un lado, la que aparece en los años 1950 y 1960 cuya génesis, *grosso modo*, debería buscarse en los procesos de descolonización y en formación de las "nuevas" historias nacionales de los espacios poscoloniales. La recuperación de las visiones subalternas y de las "memorias invisibilizadas" por los sistemas coloniales

---

course, *op. cit.*, esp. pp. 3-7; también Du Toit, André: "No chosen people: the myth of the Calvinist origin of Afrikáner nationalism and racial ideology", *American Historical Review*, vol. 88, núm. 4, 1983. Pero en Argentina, estudios como los de Rita Segato o Lilia Bertoni muestran que se produjo una gestación y socialización pedagógica de la matriz narrativa hegemónica que la historiografía liberal impuso de manera más penetrante mediante los instrumentos del Estado, fijando un claro "repertorio" de temas/contextos/sujetos. Este repertorio, sin embargo, está siendo ampliado por nuevos estudios sobre los usos del pasado y sus articulaciones hegemónicas. *Cf*. Bertoni, Lilia: *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas: la construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX,* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001; Segato, Rita: "Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global", *Serie Antropología 234,* Universidad de Brasilia, Brasilia, 1998, pp. 1-28. El concepto de "dominación sin hegemonía" es acuñado por Ranajit Guha para hablar de las características del proceso de colonización y descolonización en India, con focalización en el estudio de la historiografía. *Cf*. Guha, Ranajit: *Dominance without hegemony. History and power in colonial India,* Harvard University Press, Cambridge, 1997.

de producción de saber son elementos claves aquí.[61] Ya sea desde la historia o desde los estudios sobre memoria, las narraciones o testimonios invisibilizados y los pasados excluidos aparecían en aquellos momentos como claves para releer los procesos históricos, recuperar saberes sociales y episodios no narrados, o narrados desde otras perspectivas.

La segunda vertiente correspondería, según Huyssen, a las profusas líneas de investigación producidas en Occidente desde la década de 1970, como producto del Holocausto. La relevancia que adquiere el testimonio y la figura del testigo es el nodo de estas investigaciones,[62] y las preguntas en este caso son de otra índole: corresponden a los cuestionamientos por el fracaso del proyecto moderno occidental, por *cómo fue posible* el exterminio en el seno de Europa y *cómo fue posible*

[61] Huyssen, Andreas: *Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia*, Routledge, Londres, 1995, esp. cap. 2. También véase el análisis sugerente al respecto de Rabotnikof, Nora: "Política, memoria y melancolía", *Fractal*, 29, abril-junio 2003, http://www.fractal.com.mx/F29rabotnikof.html, último acceso: 4/07/2007. Habría que aclarar que esto no es privativo de los espacios en descolonización. Si además de los estudios de memoria ponemos atención al desarrollo de la disciplina histórica, encontramos las escuelas pioneras como la "nueva izquierda inglesa" y las propuestas de la "historia desde abajo" o, en espacios poscoloniales, la escuela de Estudios de Subalternidad y las primeras corrientes de la crítica poscolonial. Estas tendencias, con sus matices, se abocaban a una tarea similar desde la disciplina, poniendo el acento en otras metodologías, releyendo el archivo, reelaborando los objetos de estudio. Para un estudio general sobre la historia desde abajo, *cf*. Sharpe, Jim: "Historia desde abajo", en Burke, Peter (ed.) *Formas de hacer historia*, Alianza, Madrid, 1993, pp. 38-58. Para un estudio sobre las connivencias y divergencias entre las "historias desde abajo" y los "estudios de subalternidad", *cf*. Dube, Saurabh: *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*, El Colegio de México, México, 2001, esp. pp. 43 y ss; también Chakrabarty, Dipesh: "A small history of Subaltern Studies", en *Habitations of modernity. Essays in the wake of Subaltern Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 2002, pp. 3-19.

[62] *Cf*. Hartog, François: *Regímenes de historicidad*, Universidad Iberoamericana, México, 2007 [2003], esp. p. 27.

que siguiera sucediendo, también en las periferias como es el caso de los genocidios en las dictaduras militares o en Rwanda o Bangladesh.[63]

Estas dos tendencias no son excluyentes sino que responden a modos complementarios de plantear las preguntas o abordar los objetos, básicamente porque provienen de disciplinas diversas: la primera, principalmente de la antropología y la historia; la segunda, de la filosofía y la sociología. La primera marcó la inclusión de nuevos sujetos y otras memorias en el conocimiento académico.[64] La segunda intentaba responder, desde el centro de Occidente mismo, qué filosofía del sujeto había colapsado como herencia ilustrada, *cómo* y *por qué* habían ocurrido los grandes genocidios del siglo XX.[65]

Sin embargo, en el año 2000, el propio Huyssen publicaba un artículo en el que hablaba de la desvirtuación de este proceso de exhumación de memorias, hacia la constitución de un "boom" del recuerdo en el espacio público (entendido éste muy ampliamente como el sitio intangible donde los intereses divergentes de la sociedad se ponen en tensión). Tzvetan Todorov, a su vez, ya había preconizado este desenlace.[66] Ambos

[63] Huyssen, Andreas: *Twilight Memories. Marking Time in a Culture of Amnesia*, *op. cit*.

[64] *Cf*. Achúgar, Hugo: "Leones, cazadores e historiadores: a propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento", en Castro Gómez, Santiago; Mendieta, Eduardo (eds.): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa, México, 1998. [Edición digital elaborada por José Luis Gómez-Martínez para Proyecto Ensayo Hispánico. http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/achugar.htm, última consulta: 27/12/2006].

[65] *Cf*. LaCapra, Dominick: *Writing history, writing trauma*; The John Hopkins University Press, Baltimore, 2001, esp. cap. 1; también Caruth, Cathy (ed.): *Trauma. Explorations in Memory*, John Hopkins University Press, 1995.

[66] *Cf*. Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona, 1998 [1989].

recuperan los puntos centrales de la crítica nieztscheana al historicismo: la sobreabundancia de discursos mediáticos o mercantiles del pasado (presentado como nostalgia, sin reflexión crítica), junto con un vaciamiento político de sus usos y la peligrosa constitución de una cultura mediática de la memoria regulada por las reglas de consumo.[67] Todo esto habría abonado culturas amnésicas, soslayando la "utilidad del pasado para la vida".[68] Nora Rabotnikov plantea que puede hablarse de

> una industria de la memoria, que va desde las modas retro hasta la musealización compulsiva, y que abarca la comercialización tanto de las memorias más banales como de las tragedias más terribles del siglo. Biografías, reconstrucciones de periodos históricos enteros, literatura testimonial, *cómics* autobiográficos, nos hablan de preocupaciones y obsesiones diferentes que son formuladas en el lenguaje de la memoria.[69]

Ahora bien, siguiendo a Huyssen, el "boom" de la memoria podría, en vez de convertirse en un vacío político, ser una respuesta a la cultura de la "instantaneidad". Para ello, el exceso de memoria debería ser administrado con potencial político, para erigirse en una utopía que contrarreste los efectos apolíticos de la posmodernidad.[70]

[67] *Cf.* Huyssen, Andreas: "Present pasts: media, politics, amnesia", *Public Culture*, vol. 12, núm. 1, 2000.

[68] Nietzsche, Frederik: *Sobre verdad y perjuicio de la historia para la vida*, trad. de Óscar Caeiro, Alción Editora, Córdoba, 1998.

[69] Rabotnikof, Nora: "Política, memoria y melancolía", *op. cit.*

[70] Sin embargo, pensadores como Susannah Radstone insisten en que el mencionado "boom" de la memoria tiene más que ver con elementos apolíticos, neoliberales, de la modernidad tardía occidental, que con una estrategia conciente de rechazo a la cultura posmoderna de la fugacidad. Radstone, Susannah: "Working with memory: an introduction", en Radstone, Susannah (ed.): *Memory and Methodology*, Berg, Nueva York, 2000, pp. 8-9.

Dentro de este debate que es fundamentalmente occidental, el hecho que nuevamente recorre, implícita o explícitamente, los argumentos sobre la relevancia de la memoria y sus límites, es el Holocausto.[71] Me detendré aquí porque algunos elementos del debate ayudarán a comprender mis cuestionamientos en el cuerpo del trabajo. La memoria como ejercicio político exige esa relación responsable con el recuerdo de los episodios, los sujetos y las tragedias invisibilizadas[72] que los abusos de memoria estarían distorsionando. El exterminio generó una discusión filosófico-política importante sobre si su acontecer había sellado el fracaso del proyecto moderno (ilustrado) o más bien había sido su culminación.[73] Además, expuso la necesidad social y política de proyectar a la memoria como *garantía* histórica (de *exempla*, de no-repetición), allí donde los procedimientos tradicionales de fijación historio*gráfica* no eran fáciles de seguir: la dimensión de la experiencia y el testimonio se convirtieron en elementos clave.[74] En la disciplina histórica, fue después del Holocausto cuando se comenzó a reflexionar más sistemáticamente sobre la memoria como respaldo necesario y urgente de su proceder. Esto fue más contundente luego de que una discusión algo sesgada sobre el giro lingüístico diera lugar a polémicos argumentos "revisionistas", proponiendo la eventual inexistencia del exterminio.[75]

[71] *Cf.* Jelin, Elizabeth: *Los trabajos de la memoria*, *op. cit.*, pp. 79 y ss., Agamben, Giorgio: *Lo que queda de Auschwitz, Homo Sacer III: El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000, Berger, James: *After the end. Representations of Post-Apocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999; Hartog, Francois: *Regímenes de historicidad*, *op. cit.*, pp. 22-23.

[72] *Cf.* Jelin, Elizabeth: *Los trabajos de la memoria*, *op. cit.*, pp. 14 y ss.

[73] *Cf.* La Capra, Dominick: *Writing history, writing trauma…*, *op. cit.*, esp. cap. 1

[74] *Idem.*

[75] El debate es amplio pero, *grosso modo,* la discusión que se conoce como "revisionista" sobre el Holocausto basa sus argumentos algo bur-

Según pensadores como La Capra, esta marca del horror del siglo XX es uno de los elementos más importantes que definieron la relación entre memoria e historia en Occidente (y el lugar del recuerdo en la escritura de la historia).[76] Más allá del debate por la objetividad, se comenzó a estudiar sobre la imposible separación total de estos dos conceptos. La memoria podía restaurar, a partir del testimonio, el ejemplo y la reparación, la herida que el Holocausto había infligido al proyecto moderno del progreso y la civilidad, y por consiguiente a su metanarración (la historia).[77] Ésta no

---

damente en que, si el post-estructuralismo y su versión específica en el *turnée linguistique* (de moda en la historiografía y antropología francesa de la década de 1980) proponían que toda realidad es ante todo *textual*, no habría textos directos que permitieran "probar" la existencia del Holocausto *stricto sensu*. Esta argumentación ha sido atacada política y académicamente, y desechada de forma rotunda. Para un amplio debate sobre el tema véase Lipstad, Deborah: *Denying the Holocaust. The growing assault on history and memory*, Penguin, Nueva York, 1995.

[76] LaCapra, Dominick, *Writing history, writing trauma*, *op. cit*. Aquí tenemos que reseñar una dimensión diferente del debate. Se trata de la concepción freudiana de la historia que el Holocausto volvió a poner en escena, aunque no necesariamente permeó en la historia como disciplina. Este acercamiento al pasado acentúa que la historia no sólo se manifiesta en narraciones hegemónicas y oficiales e historias sometidas o contra-memorias (en distintos registros y soportes). También habría una dimensión del pasado como "huella", como trazo o como "resto" no resuelto ni elaborado (para Freud la memoria individual y la colectiva se funden, y lo "no resuelto" se vuelve síntoma social). Esto impulsó algunos estudios canónicos sobre trauma y conciencia histórica. *Cf*. Caruth, Cathy (ed.): *Trauma. Explorations in Memory*, *op. cit*.

[77] En un análisis sobre las preguntas conocidas de Hannah Arendt acerca de qué habría "fallado" en el proyecto moderno de Occidente para que el Holocausto sucediera, qué tipo de filosofía del binomio individuo/sociedad habría colapsado, Antjie Krog expone que en África, y en Sudáfrica particularmente, la práctica de la concientización de sí y de la sociedad pasa por otros canales de interpretación que no son opuestos (la individuación no existe sino como parte de la composición comunitaria). Sin embargo, el análisis de esta riqueza cultural que podría contribuir con

podía mantenerse con los mismos protocolos y era necesario replantearlos mediante una ética humanista nueva que reconociera a la memoria experiencial y a las representaciones no convencionales como base.[78] Walter Benjamin lo expresaba así:

> sus enemigos [del fascismo] salen a su encuentro en nombre del progreso, como al de una norma histórica. No es *en absoluto* filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean 'todavía' posibles en el siglo XX. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de éste: que la representación de historia de la que procede no se mantiene.[79]

Este constituye uno de los puntos de convergencia entre las dos grandes vertientes que Huyssen establece. La necesidad de representar a los procesos y sujetos antes invisibilizados por la historia, y a los exterminios del siglo XX, estrechó, desde espacios intelectuales muy diferentes, las vinculaciones generales entre historia y memoria, entre historia y testimonio oral, entre evidencia y experiencia, y

---

una etiología de la violencia y del funcionamiento de la memoria social diferente a "Occidente", no es un aspecto recuperado para Sudáfrica en los artefactos principales de memoria pública que analizaremos. *Cf.* Krog, Antjie: "'I speak, holding up your heart…' Cosmopolitanism, forgiveness and leaning towards Africa", *24e Van Der Leeuw-Lezing*, noviembre de 2006, reproducido en http://www.vanderleeuwlezing.nl/2006/lezing%20antjie%20krog.pdf, última consulta: 19/06/2007.

[78] *Cf.* Ricoeur, Paul: *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004 [2000], p. 329; también puede consultarse el texto de LaCapra, Dominick, *Writing history, writing trauma*, *op. cit.*, esp. cap. 1.

[79] Benjamin, Walter: "Tesis sobre la filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I*, trad. Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1973 [1940]. Énfasis en el original.

propuso otros registros y objetos como formas legítimas de exponer el pasado.[80]

Ahora bien, además de la experiencia del Holocausto, las propias dinámicas de la producción y reproducción cultural del siglo XX imprimieron sus contradicciones en torno a la reflexión sobre los usos y abusos de memoria. A partir de la década de 1980, junto con la fruición por recordar y conmemorar, apareció con fuerza la necesidad de preservar, y las políticas y el concepto de *patrimonio* (cultural y natural, tangible e intangible) se unieron al de memoria.[81] Un reconocido historiador como Pierre Nora, en su contribución a la edición francesa de los *Lieux de Mémoire* se lamenta (con cierto dejo de nostalgia) por el reemplazo de los *milieux* (entornos, contextos) de memoria por los *lieux* (lugares, espacios). Para Nora, la "conmemoración" en el espacio público a través de espacios que se preservan, refleja una pérdida social de las capacidades transformadoras de la memoria ejercida, vivida, expresada.[82] Para el historiador francés, los productos de la modernidad (fugacidad y masificación) habrían arrancado a la sociedad de su pasado, y la creación de "lugares" de memoria (museos, memoriales, estatuarias)

[80] El filósofo Paul Ricoeur planteó que la única garantía que ofrece la memoria al pasado es que proviene de la experiencia. La evidencia de lo que el filósofo francés llama la "paseidad" no es el archivo, sino el carácter *experimentado* de ese pasado que puede ser transferido, narrado, expuesto.

[81] La declaración de la UNESCO para fijar ciertos sitios y productos culturales como "Patrimonio Cultural de la Humanidad" aparece en 1972. *Cf*. Hartog, Francois: *Regímenes de historicidad*, *op. cit*., p. 25. En las décadas que siguieron, algunos lugares que se declararon "Patrimonio de la Humanidad" estuvieron unidos fuertemente a las memorias de episodios negativos: Robben Island recordando el *apartheid*, la isla de Gorée en Senegal como testimonio de la trata atlántica de esclavos, entre otros.

[82] Nora, Pierre: "L'ère de la commémoration", en Nora, Pierre (ed.): *Les lieux de mémoire*, t. III, Gallimard, París, 1993, pp. 977-1012.

no sería sino una forma *ex post facto* de pretender retener la conexión perdida con la tradición y el tiempo social.[83] A su vez, hace ya tiempo que el filósofo alemán de la historia Reinhart Koselleck planteaba una paradoja de la modernidad: en un momento en el que el *espacio de la experiencia* (la historia recorrida) se extiende tanto hasta perdernos en qué es "lo relevante", y cuando el *horizonte de la espera* (la utopía futura) es un flujo de total incertidumbre, parece que el presente fuera el único asidero de la posmodernidad.[84] Así, viviríamos una época dominada por el "punto de vista del presente" que organiza los usos del pasado: el presente no sólo como el momento-del-ahora, sino como un sentido social del tiempo, lo que organizaría toda su percepción.[85]

Según el historiador Premesh Lalu, un análisis del *presente como tropo,* como *problema* –y no como obviedad inmediata del tiempo actual– es un elemento que merece atención en los estudios sobre memoria pública.[86] No sólo estaríamos ante una cultura fugaz y usos apolíticos de la

[83] *Cf.* Carrier, Peter: "Places, politics and the archiving of contemporary memory in Pierre Nora's *Les Lieux de Mémoire"*, en Radstone, Susannah (ed.): *Memory and Methodology*, *op. cit.*, pp. 37-57.

[84] Koselleck, Reinhart: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, *op. cit.*, pp. 333 y ss.

[85] Me refiero aquí a lo que François Hartog denomina el "presentismo" de la era contemporánea; un tiempo dominado por el "punto de vista" del presente. *Cf.* Hartog, François: *Regímenes de historicidad*, *op. cit.*, esp. pp. 134-140. Huyssen, Andreas: "Present pasts…", *op. cit.*, pp. 33-34. Huyssen nos previene de la falacia encerrada en análisis como los de Nora: creer que esta "inestabilidad" moderna se resuelve con la museificación de formas "tradicionales" de la identidad (nacional o comunitaria) implica no comprender que los patrones de musealización y conservación del pasado en el patrimonio ya están organizados y supeditados a formas presentistas y neoliberales de mercantilización, consumo, digitalización y fugacidad.

[86] *Cf.* Lalu, Premesh: "In the event of history: reading the mime of memory in the present of public history", *op. cit.*

memoria. Desde el presente también se organizan deseos de futuro proyectados al pasado, con reclamos de justicia y esperanzas de reparación. En palabras de Derrida, este entorno de la memoria es

> "algo completamente otro", y no el opuesto al olvido o como una simple cuestión de "recordar": la memoria está ligada al futuro, no sólo al pasado; vuelve el rostro hacia la promesa, hacia lo que está llegando...[87]

Este es un argumento importante a lo largo de mi trabajo, porque son imaginaciones que intervienen en los artefactos de memoria pública: ya sea el pasado proyectado como promesa de futuro en un museo oficial, o leído como exclusión histórica y negación de futuro por parte de grupos subalternos.[88]

[87] Cit. en *Idem*.

[88] El argumento de que en las formas de imaginar el pasado hay promesas o proyecciones de futuro, no son novedosas. Están presentes en reflexiones teóricas clásicas sobre la propia disciplina de la historia. En un razonamiento que pretendía discutir a Heidegger y a sus observaciones sobre las proyecciones del presente en la historia, Jacques Le Goff se preguntaba sobre la posibilidad de que el pensador sobre el pasado se despoje de una especie de imagen onírica del futuro deseado. Al hacerlo, Le Goff sostenía una diferencia básica entre objetividad e imparcialidad. Si la primera es imposible para cualquier asunto del hombre, la segunda es propuesta por el autor como el reducto posible para una especie de ética de la historia que permita definir –en medio de sus ambigüedades– su especificidad con respecto a la(s) cultura(s) de la memoria. *Cf.* Le Goff, Jacques: *History and memory*, *op. cit.*, pp. 111-112. Para Heidegger, sostiene Le Goff, "el pasado no es sólo la proyección que el hombre hace del presente en ese pasado, sino la proyección de la parte más imaginaria de su presente, o la proyección en el pasado del futuro que él ha elegido, una historia-ficción o una historia-deseo invertida". *Ibid.*, p. 111. De alguna manera se leen aquí las reminiscencias de la controvertida tesis de Hayden White acerca de que la historia como discurso narrativo incluye una "deseabilidad de lo real". *Cf.* White, Hayden: *El contenido de la forma.*

A nivel más general, en los debates sobre historia y memoria parecen haberse superado las polarizaciones que los regían, como colectivo/individual; objetivo/subjetivo, total/particular.[89] En sociedades altamente golpeadas por experiencias colectivas traumáticas como Argentina o Sudáfrica –pero también en el propio "centro" (en Francia, en la Alemania post-comunista) y en otras periferias (en México, Ruanda, Bangladesh, India, Chile)– la discusión sobre los dominios legítimos del pasado se extiende ampliamente. En la propia disciplina los estudios sobre memoria han adquirido fuerza y aportado originalidad.[90] A su vez, la presencia latente del

Narrativa, discurso, representación histórica, trad. Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1992 [1979].

[89] *Cf.* El trabajo clásico de Halbwachs, Maurice: *On collective memory*, University of Chicago Press, Chicago, 1991 [1950]; también Le Goff, Jacques: *History and memory*, trad. Steven Rendall y Elizabeth Claman, Columbia University Press, Nueva York, 1992 [1977]; Hutton, Patrick: *History as an art of memory*, University Press of New England, Hannover, 1993; Jelin, Elizabeth: *Los trabajos de la memoria*, *op. cit.*, pp. 63-79. Peter Burke ha puesto el acento en ver a la historia como una forma de memoria colectiva, con las salvedades impuestas por Marc Bloch a la sociología de Halbwachs sobre los peligros de trasladar lógicas individuales a lo colectivo, y de usar acríticamente categorías como "memoria colectiva", "representaciones colectivas", "conciencia colectiva". Burke más bien busca comprender los esquemas culturales y las relaciones de poder inmersas en todo *discurso* sobre el pasado (no necesariamente textual, gráfico), que es una forma de memoria colectiva mediada por instituciones. Desde mi lectura, el trabajo de Burke, si bien reconoce los límites del enfoque estructuralista, sigue pensando en términos de las *funciones* de la memoria colectiva o *funciones* de la amnesia, y a la cultura como esquemas de procesos. Esos esquemas parecen flotar por fuera de dinámicas histórico-políticas (las configuraciones del Estado-nacional, las cambiantes aspiraciones comunitarias) que operan en los procesos contingentes y sociales de los usos del pasado, cuyos engranajes hay que descifrar. Burke, Peter: "La historia como memoria colectiva", en: *Formas de historia cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 2000 [1997], pp. 65-85, esp. pp. 76 y ss.

[90] *Cf. Idem.*

pasado se discute en el cine, en la literatura, en el teatro, en los memoriales y en museos interactivos.[91]

> El debate académico entre historia y memoria, que a primera vista no parece trascender el marco de los intereses profesionales e ideológicos, en realidad trata sobre el cambio entre nuestros modos de vivir y pensar el tiempo…[92]

Estos cambios coinciden también con los argumentos expuestos en el último legado intelectual de Paul Ricoeur. En su disertación sobre la representación historiadora, el filósofo francés nos incita a encontrar otras formas de discurso que puedan ensanchar las matrices de la tradición naturalista y realista de la literatura, y de la tradición positivista y objetivista de la historia. En esta nueva búsqueda, los elementos de la representación discursiva deberían ser ampliados vinculando de otra manera los elementos de la representación con los de la explicación/comprensión: otro tipo de pruebas y registro, otra noción de evidencia. En sus palabras, "No se prohíbe intentar siempre llenar la distancia entre la capacidad representativa del discurso y el requerimiento del acontecimiento".[93]

[91] Huyssen, Andreas: "Present Pasts…", *op. cit.*, Hodgkin, Catherine; Radstone, Susannah: "Introduction: contested pasts", en: Hodgkin, Catherine; Radstone, Susannah (eds.): *Contested Pasts. The politics of memory*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003, pp. 1-22.

[92] Rabotnikof, Nora: "Memoria y política a 30 años del golpe", *op. cit.*, p. 264.

[93] Ricoeur, Paul: *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, p. 341. Esto recuerda las aseveraciones de Arthur Danto acerca de que "todo pasado es irreversible salvo en el campo de las representaciones o atribuciones de sentido", y en parte es este campo el que es necesario ampliar en su significatividad y forma, en espacios poscoloniales. Para una discusión más amplia sobre Danto en este sentido, *cf*. Zermeño, Guillermo: "Explicar, narrar, mostrar. Danto, Habermas, Foucault y la historia", *Historia y Grafía*, 24, 2005, p. 178.

El estudio de dispositivos de memoria pública es un ejemplo de estos desplazamientos. Ahora bien, dos dilemas subyacen aquí. El primero es un problema ético sobre la veracidad. Pero a la vez los reclamos públicos intentan narrar *verdades*. Entonces ¿quién o qué *legitima* el discurso de la producción pública del pasado? En monumentos y museos es relativamente fácil dirimir la cuestión: comisiones *ad hoc* integradas por personas institucionalmente legítimas (curadores, historiadores, politólogos, museógrafos) se erigen en reguladores de un discurso veraz. Sin embargo, en este trabajo no intento demostrar la "verdad" de las narraciones (o su falta a ella) en tales dispositivos. Intento ver cómo operan discursos que se plantean como verdades estables, y contra-lecturas a modo de *advertencia* (de inconformidad con las narrativas excluyentes, de inestabilidad del referente), y de *exigencias* (de una inclusión simbólica y política en la narrativa histórica, pero también en el escenario público de la toma de decisiones). Lo que hacen, por ejemplo, algunos grupos de jóvenes negros sudafricanos que se movilizan desde el *Voortrekker Monument* hasta los *Union Buildings* en Pretoria uniendo así en un gesto iconoclasta a dos símbolos del *apartheid*; o la Asociación de Pueblos Originarios en Argentina que todos los martes se reúne en el monumento a Julio A. Roca[94] en el microcentro bonaerense, pintándolo, *escrachándolo*,[95] es poner en tensión los referentes, discutir

[94] Militar y presidente argentino entre 1880-1886, para la historiografía liberal, uno de los fundadores emblemáticos del Estado-nación moderno y responsable intelectual y material de las "Campañas al Desierto" que entre 1879 y 1880 diezmaron la población indígena argentina que habitaba al sur de la "frontera" establecida por la colonia, en lo que hoy es, *grosso modo*, la región patagónica. Para más precisiones véase el cap. 4: "Sujetos de la nación, reclamos a la historia…".

[95] El *escrache* es un acto público de repudio o escarnio: son prácticas comunes la tira de huevos o de pintura de color a las fachadas de las

la conmemoración, inscribir otra temporalidad en el artefacto monumental o conmemorativo.

El segundo problema es de orden estrictamente político: analizar cuál es el *uso* público del pasado implica destacar su inscripción en el momento contemporáneo. El carácter "público" se define no porque el museo o el memorial "esté" en el espacio público, sino por el uso que se haga de él. Al decir de Adolf Frise, puede que "no haya cosa en el mundo más invisible que un monumento".[96] Puede que, al contrario, un viejo memorial o una estatua sea resignificada en un momento específico por parte del Estado, o sea usado como contra-memoria por grupos que intentan re-configurar una narrativa o escenario del pasado. La publicidad es, como lo expresó James Young, una característica ligada a la capacidad de los artefactos para producir significados sociales,[97] la cual es modificada históricamente (e incluso disputada en un mismo momento).

Claro está que en esos "usos" políticos y sociales, hegemónicos o subalternos, el problema de la verdad está presente no tanto como dilema disciplinar o filosófico, sino eminentemente político.[98] Así, tratándose de procesos de

---

residencias de ex represores, oficiales del ejército, criminales probados, pero también monumentos considerados "indignos".

[96] Cit. en Musil, Robert: *Páginas póstumas escritas en vida*, Icaria, Barcelona, 1979.

[97] *Cf.* Young, James, *The texture of memory. Holocaust memorials and meaning*, Yale University Press, New Heaven y Londres, 1993, pp. 7 y ss.

[98] Coombes, Annie: *History after apartheid. Visual culture and public memory…*, *op. cit.*, pp. 11 y ss. Para un análisis comparado en historiografía y en la historia pública de Sudáfrica, con foco en un caso especial del asesinato del rey xhosa Hintsa en 1835 en manos de los británicos, véase un interesante análisis en Lalu, Premesh: "The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence", *History and Theory*, 39, 4, diciembre de 2000, pp. 45-68.

imposición del terror, como el *apartheid* o las dictaduras latinoamericanas, fue necesario crear, antes que monumentos, museos o memoriales, Comisiones de la Verdad *ad hoc*.[99] Gracias a esas comisiones, la veracidad de los

[99] El tipo de procedimientos discursivos y de establecimiento de "verdades" en estas comisiones, es un elemento que comienza a estudiarse actualmente. En Argentina la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas) sólo tenía atribuciones para investigar (no juzgar) hechos relacionados únicamente con la desaparición, no con otro tipo de violaciones de garantías individuales o de los derechos humanos. Sin embargo, es discutido ya el hecho de que el informe presentado por la Comisión, el *Nunca Más*, se instituyera en "la" narrativa sobre las violaciones a los derechos humanos y los trazos traumáticos de la dictadura reciente en Argentina, excluyendo otras representaciones o incluso *autorizando* las investigaciones que siguieron al respecto. *Cf*. Levin, Florencia: "Memory and Testimony: The Problem of Representation of Horror in Recent Argentinean History", ponencia presentada al *Workshop on Memory and Amnesia in the South. How Societies Process Traumatic Memories of Conflicts and Violence*, SEPHIS-Dhaka University, Dhaka, Bangladesh, enero de 2006, inédito. [Agradezco a la autora las observaciones sobre este punto en las diversas comunicaciones subsiguientes que mantuvimos]. En Sudáfrica, el caso de la TRC afronta problemáticas similares, en tanto y en cuanto excluyó en sus reportes algunas de las formas cotidianas, capilares, que no entraban dentro de la "violencia física" (tortura o asesinato) pero que eran penetrantes como ultraje, humillación y violación a los derechos humanos (por ejemplo, no se juzgaron los desplazamientos forzados, las formas de discriminación para conseguir empleo, entre otras). De la misma manera se critica el sesgo de género (el lugar marginal de la mujer) en sus registros. *Cf*., entre otros, Grunebaum Ralph, Heidi: "Re-placing pasts, forgetting presents: Narrative, place and memory in the time of the Truth and Reconciliation Commission", *Research in African Literatures*, vol. 32, núm. 3, fall 2001, pp. 198-212; Fainman-Frenkel, Ronit: "Ordinary secrets and the bounds of memory: Traversing the Truth and Reconciliation Commission in Farida Karodia's *Other Secrets* and Beverly Naidoo's *Out of Bounds*", *Research in African Literatures*, vol. 35, núm. 4, winter 2004, pp. 52-65. Evidentemente estas observaciones son parte de una pretensión historizante *a posteriori*, y la intención es analizar los procesos de construcción del pasado y las razones –políticas, éticas e históricas– de las omisiones y evasiones que contienen (lo cual no quiere decir que esas omisiones hayan sido *desconocidas* para quienes trabajaron

procesos violentos (y la condición misma de que desapariciones, torturas y detenciones clandestinas *son* hechos históricos), quedó restablecida en el espacio público por el trabajo sostenido con el testimonio, la experiencia y los reportes y estudios realizados a tal efecto, como lo muestran las investigaciones ya citadas.

Lo importante para este trabajo es que la verdad como búsqueda constante, es una pretensión de la *memoria ejercida* en el espacio público.[100] Las violaciones a los derechos

---

en las Comisiones). Como indican los propios autores citados, resaltar las exclusiones o soslayos no implica en absoluto una minimización de la importancia capital que ambos reportes tuvieron para la exposición pública y la conformación colectiva de una idea cabal sobre los horrores de la dictadura y el *apartheid*, respectivamente. Incluso porque, como muestra el caso del *Nunca Más*, su exaltación como metanarrativa sobre los hechos de la dictadura se produjeron en el *uso* social y político del reporte, cuando el texto se hizo práctica y se independizó relativamente de sus intenciones iniciales de producción y utilidad. En el caso de la TRC sudafricana, el problema de su "legitimidad" radica, para muchos, en la centralización exclusiva en la "verdad" y la "reconciliación", más que en la "justicia". Véanse, en este caso, las opiniones contrarias de Paul Ricoeur (defensor filosófico del mecanismo moral de la TRC que impuso la amnistía individual pero reveló los crímenes) y Pieter Duvenage (para quien la TRC habría sellado un *compromiso moral*, pero no jurídico. En el análisis de este autor, "compromiso" debe entenderse como "lo mínimo que se hizo" con un cálculo del menor costo político posible; y no *lo que se podría haber hecho* en términos de impartición de justicia). Evidentemente este tema tiene muchísimas aristas que se escapan a nuestro objeto. *Cf.* Ricouer, Paul: *La memoria, la historia, el olvido, op. cit.*, pp. 617-621; Duvenage, Pieter: "The politics of memory and forgetting after Auschwitz and Apartheid", *RAU Sociology Papers*, Development Studies Seminar, abril de 2002, pp. 1-32, esp. pp. 15-16.

[100] Dirá Héctor Schmucler al respecto: "estamos atravesados por todos los derrumbes de los que fuimos testigos. Vivimos con ellos y no a su margen. No existen, por lo tanto, excusas para los ocultamientos. Aunque la verdad, antes y ahora, sea un prejuicio, no tenemos otra posibilidad que correr en su búsqueda ignorando el cálculo instrumental que pretende reemplazarla. La verdad está cerca de la estéril felicidad del conocer, lejos de esa instrumentalidad que desde hace años hemos colocado en

humanos son verdades irrefutables, hechos, "paseidad". Pero hay reclamos sociales sobre esas verdades, concepciones específicas y a veces contradictorias sobre cómo ocurrieron los hechos: cómo se narra el terrorismo de estado, qué momentos o hitos se toman como sus orígenes o rupturas, desde dónde se recuerda la resistencia al *apartheid* o la explotación racial. Esto hace emerger en la esfera pública, en los actos o proclamas, memorias complementarias y otras irreconciliables.[101] Verlas como "producción de historia" no busca demostrar cuál es verdadera y cuál no; las producciones de historia conservan finalmente un elemento claro: su pretensión de afincarse en el terreno de la verdad, tal vez no *decir la* verdad, pero *hablar desde* allí. En este sentido, mi lectura será analizar los sentidos políticos y sociales de esos fragmentos; no desechar las contradicciones o la contingencia en las narraciones sino *trabajar a través de ellas*, hacerlas inteligibles en su misma productividad, comprender cómo apelan a (y operan con) las categorías de tiempo, nación, historia nacional, sujeto colectivo, memoria común.

Para ciertos sectores sociales, la omisión de procesos de larga duración de la violencia en la narración de las historias nacionales, o la exclusión de las violencias cotidianas, también son "faltas" a la verdad (que invisibilizan sujetos,

---

la mira principal de nuestra crítica". Schmucler, Héctor: "Carta a La intemperie", Dossier *No matarás. Una polémica*, Revista *La intemperie*, octubre de 2005.

[101] *Cf*. Werbner, Richard: "Smoke from the barrel of a gun: postwars of the dead, memory and reinscription in Zimbabwe", en Werbner, Richard (ed.): *Memory and the poscolony. African Anthropology and the critique of power*, Zed Books, Londres y Nueva York, 1998, pp. 98-99. Para Webner la esfera pública es un espacio *proteico* de contestación, donde la memoria toma cuerpo en los referentes abstractos de ciudadanía, derechos civiles, minorías étnicas o sociales. No es que los "reclamos" sean contradictorios, sino que su inclusión en ese terreno de las prácticas necesariamente lo vuelve como tal. Hay que poder analizar, mediante una interpretación precisa de los lugares de enunciación, *por qué* se contradicen o se invierten.

episodios, diversidades). El Estado (incluso los nuevos estados democráticos) busca crear una narrativa pública compacta, verdadera. Pero sectores históricamente excluidos presentan otras formas de imaginar y concebir el pasado *y desde allí* efectúan sus reclamos presentes. El trasfondo no es necesariamente la construcción de evidencias o la lógica histórica de construcción de los hechos, sino *prácticas* sociales, vividas, sobre el Estado y la violencia, la exclusión y la identidad, la nación y la temporalidad.[102]

Recurriré a Walter Benjamin para sintetizar los argumentos sobre verdad y memoria pública, básicamente al texto que sirve como uno de los epígrafes de este libro.[103] Allí el filósofo alemán evoca la imagen del "trabajo de la memoria". En él, la verdad sólo puede manifestarse en el ejercicio de una memoria activa, actuante, *que se está desplegando*. Este ejercicio *puede* iluminar el presente (pero no *necesariamente* lo hace). O sea, no cualquier memoria es veraz, no toda memoria como exposición de lo recordado explica el presente, no toda memoria es útil y responsable. ¿Cómo descubrir la verdad que está entre los pliegues de la

[102] Refiriéndose a este punto sobre la lucha por fijar verdades por fuera del discurso histórico disciplinar, la poeta, académica y periodista sudafricana Antjie Krog plantea que la escenificación jurídica en juicios, formas de amnistía y compensaciones públicas no es suficiente para restituir "la verdad" en términos sociales. Es necesaria la exploración de mitos, historias (*stories*), percepciones, y sus representaciones individuales y colectivas para que el Estado pueda legitimar en la esfera pública "la verdad" que condiga con imaginarios sociales (e históricos) no unilaterales. *Cf*. Krog, Antjie: *Country of my skull*, Random House, Johannesburgo, 1998, pp. 8 y ss.

[103] Me refiero al texto: "Quien alguna vez comenzó a abrir el abanico de la memoria no alcanza jamás el fin de sus segmentos; ninguna imagen lo satisface, porque ha descubierto que puede desplegarse y que la verdad reside entre sus pliegues", cit. en Sarlo, Beatriz: "Verdad de los detalles", en: Sarlo, Beatriz: *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006 [2000], p. 33.

memoria? Según Benjamin, esto sería posible, como en la estrategia surrealista, sólo por contraste: la evocación de dos elementos aparentemente muy lejanos, que guardarían un vínculo que puede ser iluminador. De acuerdo con Beatriz Sarlo, es la superposición de temporalidades lo que hace particularmente sugerente al "método Benjamin".[104] Para el filósofo,

> la verdad histórica se genera en la imagen dialéctica por el contacto entre el 'ahora de su cognoscibilidad' y momentos y coyunturas específicas del pasado.[105]

Esta lectura nos permitirá entender mejor en los estudios de caso, de qué manera un colectivo indígena argentino se reconoce víctima histórica de un evento contemporáneo como el terrorismo de estado, dándole otra temporalidad y pidiendo una inclusión en la conmemoración; o cómo sectores sociales negros ligan al *apartheid* sudafricano con elementos de inequidad que persistirían desde la colonia hasta hoy, y hacen otra lectura del museo.

Ahora bien: concretamente trabajaré con actos, ceremonias, construcción de museos, creación y remoción de monumentos, textos literarios. No constituyen discurso histórico *stricto sensu*, no llevan impresos en sí mismos la "operación historiográfica" a la que De Certeau aludía como regla básica.[106] Sin embargo, en su espíritu hay una búsqueda de un diálogo con, o de legitimación como, *historia*.[107]

[104] Sarlo, Beatriz: "El taller de la escritura", en *Ibid.*, p. 25.

[105] Ibarlucía, Ricardo: *Onirokitsch*, citado en Sarlo, Beatriz: "El taller de la escritura", *op. cit.*, p. 27.

[106] *Cf.* De Certeau, Michel: *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993 [1975], cap. 1.

[107] Algunos historiadores y antropólogos han señalado las luchas para que las narraciones sectoriales del pasado se transformen y se incluyan en la "historia". *Cf.* por ejemplo, Cohen, David; Odhiambo, E. S. Atieno:

Incluso en los reclamos de relectura del pasado se lee esta necesidad de evocación. Durante una larga entrevista con uno de los líderes indígenas argentinos que propuso que el Museo de la Memoria (en la ex ESMA de Buenos Aires) debía incluir la exhibición de las violencias que el Estado argentino recién fundado perpetró contra los pueblos originarios, este representante me extendió un libro escrito en lo que él definió como fonética *kolla,* después de narrar la trayectoria de su lucha militante sobre la memoria aborigen como pensador y muralista. Aseveró: "…mirá que esta es nuestra verdad. Y eso no es cuento. Lo escribió un historiador *nuestro*".

Con esto selló su exposición. No era necesariamente importante que yo no entendiera lo que el libro decía. Había un texto *escrito*, la autoridad del soporte; que no era *cuento*, la legitimidad de la forma (aun cuando minutos antes había hablado de sus tradiciones literarias como historia).[108] Además, existía un historiador que lo respaldaba, la investidura de la profesión. Sin embargo, el sello sospechoso hacia la historia instituida se evidenció en el pronombre. No lo había escrito cualquier historiador, sino uno *de ellos*, indígena, lo cual lo eximía de la connotación colonial que para él (y para gran parte de las poblaciones indígenas, mestizas y muchos historiadores) siguen teniendo las versiones más conocidas de la historia de los indígenas en Argentina. No sólo las rela-

---

Burying SM: the Politics of knowledge and the sociology of power in Africa, Heinemann, London, 1992; Cohen, David W.: *The combing of history*, *op. cit.*, White, Louise: *Speaking with vampires. Rumor and history in colonial Africa*, University of California Press, Berkeley, 2000, pp. 31 y ss. A su vez en general, en las comisiones museológicas o de construcción de memoriales trabajadas (Monumento al Voortrekker, Robben Island, Distrito Seis, Museo de la Memoria –aquí no hay estrictamente una comisión–), existe un historiador como referencia no tanto de la disciplina en sí, como de la *garantía veraz* del discurso dispuesto, aun cuando en muchos casos las propuestas no son en absoluto "narrar la historia".

[108] Cuento llevaba implícita la consideración de "falso", "mentiroso".

ciones de poder y de forma le daban verosimilitud al discurso, sino *la diferencia* que constituía la experiencia histórica, situacional, del escritor (la desposesión y exclusión vividas, experimentadas), agregando, tal vez, una arista más a los análisis de De Certeau.[109]

Ahora bien, ¿dónde funcionan esas articulaciones del pasado-en-'lo público'? Finalmente, ¿qué es "lo público" en este trabajo?

LA DINÁMICA DE LO PÚBLICO: "ESPACIO PÚBLICO", USO Y PRODUCCIÓN DEL PASADO

Pasados públicos como campo etnográfico

Cuando hablamos de análisis de museos, monumentos, memoriales, marchas, ceremonias, debates en la red y en periódicos o escritos literarios, lo "público" toma cuerpo en una serie de *prácticas*: de asistencia, de visión, de proclama y de debate. Aquí sigo a Leslie Witz sobre la conveniencia de "tratar a la evidencia del pasado como una forma de campo etnográfico".[110] Cuando se discute sobre la representación de la memoria ejercida en el espacio público, importan las formas en que los mundos del pasado son producidos, narrados y encastrados en un presente que es experimentado en medio de relaciones de poder y diferencia.[111] En palabras de Leslie Witz:

[109] Entrevista personal con M. B., Buenos Aires, Pompeya, 29 de noviembre de 2005. *Cf*. De Certeau, Michel: *La escritura de la historia, op. cit.*, cap. 1.

[110] Witz, Leslie: *Apartheid's Festival. Contesting South African National Pasts*, Indiana University Press, Bloomington, 2003, p. 7.

[111] Son muchos los textos que han sido inspiradores para poder dar forma a estos argumentos sobre trabajar las representaciones de los

> …[si] sólo se *examinan* artefactos, performances y sus formas representativas hacia el mundo del pasado, se pasan por alto muchos de los *procesos* que median en la creación y definición de los significados culturales. [Es importante] registrar cómo se posicionan significados diferentes y contradictorios […e] investigar las formas, prácticas y contextos sociales que intervienen en la 'producción de historia'. Estas disposiciones, sean orales, escritas o visuales, [son…] modalidades y sociologías diferentes en la producción de conocimiento'. Fotografías, festivales, espectáculos turísticos, instalaciones visuales, performances dramáticas, representaciones de tradiciones orales y exhibiciones de museos, 'están informados por su lógica propia, y generando sus imágenes y recepciones particulares.[112]

Registrar los procesos de debate y lucha de significación sobre las representaciones públicas del pasado ayuda a comprender que existen "múltiples locaciones" de la memoria que entran en conflicto. También intenta recuperar las ambigüedades que existen en lo que Witz llama la "esfera pública histórica"[113] y que en este libro propongo denominar la "esfera pública de *los usos del pasado*". En dichas am-

---

mundos del pasado y las disputas de la memoria pública con sensibilidad etnográfica. Entre ellos, dos han sido de gran aporte por la cercanía de sus objetos y fuentes trabajados: Witz, Leslie: *Apartheid´s Festival, op. cit.*, esp. pp. 1-11, Cohen, David W.: *The combing of history*, *op. cit.* También Fabian, Johannes: *Remembering the Present. Painting and Popular History in Zaire*, University of California Press, Los Ángeles, 1996. Véase, en una enumeración seguramente insuficiente, Comaroff, John; Comaroff, Jean: *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Londres, 1993, Dube, Saurabh: *Stitches on Time. Colonial textures and poscolonial tangles*, Duke University Press, Durham and London, 2004; Banerjee-Dube, Ishita: *Religión, law and power. Tales of time in Eastern India (1860-2000)*, Anthem Press, Londres, 2007; Axel, Brian Keith: *The nation's tortured body. Violence, representation and the formation of a Sikh 'Diaspora'*, Duke University Press, Durham y Londres, 2001.

[112] Witz, Leslie: *Apartheid's Festival*, *op. cit.*, p. 7. El encomillado al interior de la cita es original del texto. Los énfasis en cursivas son míos.

[113] *Ibid.*, p. 10.

bigüedades hay dos procesos. En el primero, el Estado se erige en la "curaduría de la nación" como la representación simbólica de su pasado en el momento político presente.[114] En un canónico ensayo Georges Balandier planteaba que

> el poder utiliza (…) medios espectaculares para señalar su asunción de la historia (conmemoraciones), exponer los valores que exalta (manifestaciones) y afirmar su energía (ejecuciones).[115]

Esto se traduce en "un poder que administra y garantiza sus privilegios mediante la puesta en escena de una herencia".[116] Pero a la vez, ese poder es experimentado, significado y contestado de maneras diversas por algunos sectores sociales. Esa "contestación" –las reacciones de los sudafricanos negros por las exhibiciones en el Monumento al Voortrekker, el "asalto" de los indígenas en Argentina en el acto de creación del Museo de la Memoria– está anclada en procesos sociohistóricos de dominación, exclusión histórica y reafirmación de la identidad. Esos procesos no son necesariamente compactos o programáticos, ni libres de ambivalencias.[117]

[114] Bennet, Tony: *The Birth of the Museum*, Routledge, Londres, 1995, pp. 132 y ss.

[115] Balandier, Georges: *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, trad. Manuel Delgado Ruiz, Paidós, Barcelona, 1994 [1992], p. 23.

[116] *Ibid.*, p. 19.

[117] *Cf.* las apreciaciones de Bhabha, Homi: *El lugar de la cultura*, trad. César Aira, Manantial, Buenos Aires, 2002 [1994]; Witz, Leslie: *Apartheid's Festival*, *op. cit*, pp. 13 y ss; sobre las lecturas públicas del pasado como luchas por legitimar reclamos sociales en el presente véase también Grundlingh, Albert: "A cultural conundrum? Old monuments and new regimes: The Voortrekker Monument as a symbol of afrikáner power in a postapartheid South Africa", *Radical History Review*, 81, 2001, Hughes, Rachel: "Nationalism and memory at the Tuo Sleng museum of genocide crimes, Phnom Penh, Cambodia", en Hodgkin, Catherine; Hug-

Así, por sensibilidad etnográfica entiendo una textura analítica que apele a atender prácticas de construcción de artefactos, de exhibición, narración y "consumo" del pasado, de discusión y debate: el monumento, el memorial y el museo no se analizan en este trabajo solamente desde un receptor particular que los visita, examina e "interpreta" lo que ve. Páginas de Internet, documentos oficiales y no oficiales, entrevistas a los visitantes, artículos periodísticos, proclamas, guías museísticas, densifican (y dislocan) la propia "mirada" –literalmente hablando, como registro visual– del investigador, intentan dar una textura más amplia, social, a su lectura.[118]

El concepto de esfera pública y su utilidad

Es necesario hacer algunas breves consideraciones sobre esta noción de "los pasados" contendiendo en "lo público". Por un

---

hes, Rachel (eds.): *Contested Pasts. The politics of memory*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003, pp. 175-192.

[118] Me hago eco aquí de las palabras de Stuart Hall: "…la visión convencional suele ser que las cosas existen en el mundo material y natural; que sus características materiales o naturales son las que las determinan o constituyen; y que tienen un significado perfectamente claro, más allá de cómo estén representadas. Siguiendo esta visión, la representación es un proceso de importancia secundaria, que entra en el campo después de que las cosas hayan sido completamente formadas y su significado plenamente constituido. Pero desde el 'giro cultural' en las ciencias sociales y humanas, sabemos que el significado es *producido* –construido– más que simplemente 'encontrado'. Consecuentemente, la representación es concebida como integrando el proceso de constitución de las cosas, y así la cultura es conceptualizada como un proceso primario o 'constitutivo', tan importante como la economía o la base material en la conformación de sujetos sociales o hechos históricos, y no simplemente una visión del mundo que sucede *después* de los hechos…". Citado en Hayes, Patricia: "Photography, memory and the archive in Namibian history", *South Exchange Program of History of Development (SEPHIS) Seminar Papers*, http://www.sephis.org/htm/papers.htm, último acceso: 22/12/2006, p. 6. Cursivas en el original.

lado "el Estado" (como institución agenciada en prácticas que no siempre son uniformes) y, por otro, diversos sectores de la población (organizados o no) "dicen" sobre el pasado. Aquí hay un concepto que es necesario examinar: el concepto habermasiano de esfera pública. Para Habermas la esfera pública "burguesa", nacida en el siglo XVIII por un conjunto de factores que se dan por fuera de las fuerzas ordenadoras del Estado y del capitalismo naciente, marca la emergencia de un ethos público de razonamiento, que tiene como autoridad válida al "mejor argumento" con base en la crítica racional (o la razón comunicativa) independientemente de la jerarquía o estatus de clase de quienes detenten el argumento.[119]

Más allá de los problemas de esta concepción reseñados por otros autores,[120] un punto es importante para nuestro trabajo: cuando estos mundos del pasado aparecen en la esfera pública, hay diferencias en los que pronuncian los argumentos: asimetrías simbólicas e institucionales en los lugares de enunciación. Esto es, no es fácil que encuentre

[119] Habermas, Jürgen: *The structural transformation of the public sphere*, trad. Thomas Burger, Massachussets Institute of Technology, Massachussets, 1996 [1962].

[120] Básicamente estos problemas tendrían que ver con que: a) el filósofo alemán no habría incluido la variable de género en su análisis, b) existiría una sobredimensión del papel de la burguesía como actor histórico, c) no se consideraría la existencia de culturas plebeyas radicalizadas con códigos propios en ese mismo marco temporal, d) se sobredimensionaría la "razón" como "ethos" post ilustrado, d) habría un eurocentrismo en el anclaje empírico localizado, ya que sus presupuestos teóricos sólo se sostendrían en Europa Occidental (y no en toda ella). Para una síntesis precisa de los argumentos de Habermas y la enunciación de sus problemas de base véase Calhoun, Craig: "Introduction: Habermas and the public sphere", en Calhoun, Craig (ed.): *Habermas and the public sphere*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1996 [1992], pp. 1-48; para una visión de la "utilidad" y los problemas de las tesis de Habermas para la historia véase Brooke, John: "Reason and passion in the public sphere: Habermas and the cultural historians", *Journal of Interdisciplinary History*, XXIX:I, Summer 1998, pp. 43-67.

legitimidad, aun en el espacio público (no académico ni oficial) la voz del indígena o del campesino que reclama una narración histórica en el mismo espacio donde el Estado expone su exhibición, o el historiador su discurso. El acto de decir, de pronunciar, no es suficiente dirá Bourdieu: el lugar social de la enunciación es un elemento clave para validar el discurso.[121] De esta manera, en la esfera pública también se trasladan esas asimetrías en las herramientas que tienen los sectores subalternos para hacer eficaz su discurso, hacerlo oír, como decíamos al comienzo.

Por ende no cualquier discurso o representación sobre el pasado tiene poder de advertencia, contestación o cambio, independientemente de que sea "verdadero" o no, en los términos que analizábamos con Benjamin. Los museos, su dispositivo narrativo y las discusiones públicas que genera su emplazamiento; los memoriales y su "lectura agenciada", las ceremonias conmemorativas comandadas por el Estado así como la reacción de grupos internos de la sociedad nacional, se leerán en los análisis de caso a la luz de esas prácticas productoras de poder y diferencia.[122] Las maneras

[121] Bourdieu, Pierre: *Qué significa hablar*, Akal, Madrid, 1985.

[122] Recurro aquí a los análisis clásicos de Michel De Certeau sobre la significación de lo "cotidiano": al caminar un museo, recorrerlo, se "inscribe" un sentido en la figuración de ese pasado-en-el-presente. *Cf*. el uso que hace de este marco conceptual Charmaine McEachern en McEachern, Charmaine: "Mapping the memories: politics, place and identity in the District Six Museum, Ciudad del Cabo", en Zegeye, Abebe (ed.): *Social identities in the new South Africa. After Apartheid*, vol. 1, Kwela Books, Ciudad del Cabo, 2001, pp. 223-247. En la lectura de un monumento o un museo, intervienen *tipos de conexiones* entre los materiales designados para representar, que son altamente dispares. Diana Drake Wilson utiliza la imagen de lectura de un museo o de un monumento equiparada a la de un periódico, en sus múltiples conexiones posibles. Pero a la vez, también atribuye cierta *agencia* y poder a los propios *materiales* (una vasija, una fotografía), que pueden contener no sólo significados sino *propiedades significantes*, emocionales, contextuales, muy distintas para, por ejemplo, un

de "recordar" se convierten no sólo en memorias distintas, sino en formas asimétricas de interactuar con las pedagogías establecidas y los complejos de saber/poder.[123] Al respecto dice el pensador uruguayo Hugo Achúgar:

> …se está procediendo a una reubicación de la enunciación y de la posición o del lugar de la memoria. Lo que parece haber ocurrido es (…) una '*reubicación de la autoridad*'. El modo en que esa 'reubicación' se está procesando es precisamente lo que ocupa el debate sobre el pasado y sobre la memoria. O, dicho de otro modo, la reubicación de la autoridad es lo que implica la reubicación del pasado y, consecuentemente, la reubicación de la memoria colectiva. Reubicación del pasado que es también una redefinición de lo memorable y de lo olvidable.[124]

En el mismo tono, Ella Shohat plantea:

> La cuestión no es que haya algo así como un pasado homogéneo y originario, y si lo hubiera, que fuera posible retornar a él; tampoco el hecho de que el pasado sea idealizado de manera injustificada. La cuestión es, más bien, ver *quiénes* están movilizando *qué* en la articulación del pasado, desplegando qué identidades, identificaciones y representaciones, y en el nombre de qué visiones y fines políticos.[125]

El análisis sobre ese *quiénes* atiende también a las articulaciones de la memoria en las representaciones del Estado,

---

visitante turista o un indígena involucrado directamente en la narrativa de la exhibición. *Cf*. Drake Wilson, Diana: "Realizing memory, transforming history. Euro / American / Indians", en Crane, Susana (ed.): *Museums and memory*, Stanford University Press, Stanford, 2000, pp. 116-118.

[123] Spivak, Gayatri: "Poststructuralism, marginality, poscoloniality and value", *op. cit.*, pp. 65 y ss.

[124] Achúgar, Hugo: "Leones, cazadores e historiadores…", *op. cit.* Cursivas mías.

[125] Shohat, Ella: "Notes on the pos-colonial", *op. cit.*, p. 136. Cursivas mías.

donde el poder institucional ejerce una labor específica que es necesario descotidianizar, *desnaturalizar* en cada caso. Esa desnaturalización debe ir unida a una actitud artesanal del sujeto que conoce y que contrasta, que vincula excepcionalidades y propone asociaciones entre hechos y temporalidades "no suturadas" por las disciplinas.[126]

Dicho esto en términos de la lucha por la autorización de los discursos en el ámbito de "lo público", hay un elemento de profundización que hacen historiadores y antropólogos, y que tiene consecuencias específicas en el tratamiento de la relación entre pasado y representación: el concepto de *espacialidad* de la esfera pública. En general, el argumento habermasiano ha sido "traducido" en la arena de las prácticas para ver la contienda sobre la argumentación, los razonamientos y las formas específicas que adquiría la esfera pública en la historia, sobre todo para dar cabida a grupos subalternos.[127] Buscarle "espacialidad", anclaje concreto al

[126] Esto se vincula con un aspecto ya presente en el trabajo de John Gillis (y también en el de Andreas Huyssen) contra las dicotomías instaladas entre "alta" y "baja" cultura en las capacidades de "actuar sobre" el pasado. Los museos han nacido como una forma elitista occidental de "mostrar lo propio memorable", lo cual fue apropiado por el imperio y la colonia para exhibir la alteridad y domesticarla en otro gesto igualmente elitista. Aquí los museos ya funcionaban como un espacio pedagógico para las clases populares europeas: desde principios del siglo XX se las incluye como sujetos *que rememoran*, no sujetos *para rememorar*. Sin embargo, tanto el *mensaje* como el *artefacto* pueden ser (y lo fueron, como trataré de analizar) reapropiados, redefinidos por diversos sectores. *Cf*. Huyssen, Andreas: "Present pasts…", *op. cit*., p. 29; también Gillis, John: "Memory and identity: the history of a relationship…", *op. cit*., pp. 6 y ss.

[127] *Cf*. Tucker, Kenneth Jr.: "Aesthetics, play and cultural memory: Giddens and Habermas on the postmodern challenge", *Sociological Theory*, 11, 2, 1993, pp. 194-211. Para una reflexión sobre la conformación "espacial" de la esfera pública en análisis específicamente históricos *cf*. Mah, Harold: "Phantasies of the public sphere: rethinking the Habermas of historians", *The Journal of Modern History*, 72, 1, 2000, pp. 153-182; este punto especialmente en pp. 160-162. Sin embargo, Mah embiste

concepto en una ceremonia, un museo, un acto de lectura o en el "ciber-*espacio*", permite captar los procesos que aquí interesan: la producción de alteridades por parte del Estado en la propia "exhibición" de la memoria, el uso estratégico de esas alteridades construidas para hacerles pronunciar otra enunciación, o la lectura socialmente diferenciada de los dispositivos narrativos de memoria pública (oficiales o no).

De esta manera, los análisis en términos de "imposición oficial" de memoria pública, o del sustrato hegemónico de las producciones de historia, pueden complejizarse. Lo que se identifica a veces como constructo hegemónico es, en realidad, una configuración inestable de significados caracterizada por la incertidumbre, la impermanencia y la contradicción.[128] En este sentido, *recurrir* al pasado problematiza

---

contra esta "espacialización" del concepto, planteando que es justamente eso lo que desvió la atención de la abstracción teórica que Habermas había dispuesto para distinguir la legitimidad de los argumentos en el ámbito de la crítica. No concuerdo con esta lectura de Mah. En primer lugar, "habitar" el concepto dotándolo de espacio implica anclarlo en las relaciones específicas de poder que todo discurso memorial o histórico genera y a la vez atraviesa. En segundo lugar, discrepo con la tesis de este autor acerca de que habría que re-situar una "correcta" lectura de Habermas considerando a la esfera pública como imaginario político y no como realidad. Por un lado, esto vuelve a instaurar los binarismos realidad/imaginario e ideal/material como constitutivos del mundo social (consideremos que en definitiva, para Habermas la esfera pública *tiene* materialidad); además, estos binarismos dislocan el punto esencial, al menos para este trabajo: *la captación de la poderosa eficacia de las ficciones políticas, las escenificaciones y la teatralidad del poder en el mundo fenoménico de las prácticas sociales*.

[128] Como proceso de construcción, la hegemonía aparece como "la articulación entre diferentes visiones del mundo, de modo que sus potenciales antagónicos queden neutralizados, más que la imposición de *una* visión de mundo". Eley, Geoff: "Nations, publics and political cultures: placing Habermas in the nineteenth century", en Calhoun, Craig (ed.) *Habermas and the public sphere*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1996 [1992], p. 323. Este artículo presenta una excelente síntesis del problema sociedad civil-hegemonía y esfera pública.

las construcciones estables de la alteridad en la nación, de la diferencia en la identidad, y del sentido político de la herencia y el patrimonio históricos.[129] A la vez, desestabiliza las regulaciones legisladoras (y eficaces) de la imaginación histórica nacional.[130]

Pasados públicos, mercado, medios

En esa recurrencia donde se muestran las asimetrías de poder/saber, se articula otra diferencia con las regulaciones disciplinares: el funcionamiento de los artefactos que narran el pasado no siempre puede separarse de las lógicas del "consumo" y la mercantilización. De hecho, si volvemos a la tesis de Habermas sobre la esfera pública, ésta se complementaba con otro elemento que el filósofo quería demostrar:

> las contradicciones crecientes de la sociedad capitalista, el pasaje de un capitalismo competitivo al monopolio o al capitalismo organizado, la regulación de los conflictos sociales por parte del Estado, y la fragmentación de la razón pública en una arena de intereses competitivos erosionó la indepen-

[129] *Cf.* Reddy, William: "Postmodernism and the public sphere: implications for a historical ethnography", *Cultural Anthropology*, 7, 1992, pp. 135-169.

[130] Deberíamos recordar que para Gramsci, la sociedad civil no era una masa informe, algo caricaturesca que se ofrece hoy cuando se usa el término sin problematizar. Para el pensador italiano, la sociedad civil no tenía la abstracción que la esfera pública tiene para Habermas; al contrario, se planteaba como una contienda constante por formas de expresión (de grupos nacionalmente subordinados, clases inferiores, mujeres). Y en esa competencia no había, conceptualmente, una simple coexistencia plural: había divisiones de inequidad y asimetrías de poder que necesitan ser planteadas. *Cf.* el análisis que hace Elley, Geoff: "Nations, publics and political cultures: placing Habermas in the nineteenth century", *op. cit.*, p. 325.

dencia de la opinión pública y socavó la legitimidad de sus instituciones.[131]

Habermas planteó a las lógicas del consumo y del protagonismo de los *media* como un efecto corrosivo de los logros modernos de la esfera pública burguesa. En parte, nuestros "mundos del pasado" están atravesados por Internet, el espacio virtual y los "sitios de memoria" destinados al turismo cosmopolita del capitalismo tardío. Los "circuitos de memoria" son parte de programas comerciales del turismo internacional[132] y del *"back in time"*.[133] Estos son elementos a tener en cuenta para analizar los referentes que regulan esas producciones de historia, ya sea cuando se trata de promocionar las "visitas del horror" histórico (un museo del *apartheid* con "shops" y "spa" incorporados, una antigua cárcel transformada en museo con "*curio malls*" en la entrada), o cuando se pretende "volver" a lo que no existió: pensemos, por ejemplo, en las versiones nacionalistas caricaturescas de vidas armónicas y puristas –aunque "atrasadas"– de comunidades indígenas en Argentina o Sudáfrica o México, o en el mito de la nación blanca sudafricana y la vida bucólica de los *trekkers* de ascendencia holandesa.

Sin embargo, un análisis en clave distorsiva que tomara al mercado o a los medios sólo como "contaminantes" de formas "puras" de memoria también es parcial. Podría no

[131] *Ibid*., p. 293.

[132] *Cf*. Huyssen, Andreas: *Twilight memories..., op. cit.* También Leslie Witz, Ciraj Rassool y Gary Minkley, "Tourist Memories of Africa", *Memory and History: Remembering, Forgetting and Forgiving in the life of the Nation and the Community*. An International Conference, Ciudad del Cabo, 9-11 de agosto de 2000.

[133] Se suele llamar así ("regreso en el tiempo") a los programas y paquetes comerciales que se ofrecen a los turistas para "regresar" en el tiempo y "experimentar" algún episodio del pasado. Se montan escenarios, hoteles especiales, vestimenta "típica", etc. *Cf. Idem*.

tener en cuenta que el uso de los medios o la creación de programas comunitarios de turismo con fines de lucro (en *townships* o villas), han tenido como objetivo exponer, revelar o re-escenificar discursos excluidos.[134]

NACIÓN, CONMEMORACIÓN, DIFERENCIA: MEMORIA SIN GARANTÍA

> *...pero, por supuesto, el pasado no podrá darnos lo que el futuro no pudo ofrecernos.*
>
> ANDREAS HUYSSEN

El horizonte de lectura de las memorias públicas es el sitio resignificado de la nación. Hace algunos años, las ciencias sociales parecían apuntar a la "desaparición" de la nación como concepto articulador de la identidad y la pertenencia, o según Prasenjit Duara, como el "espacio silencioso de referencia" en la historia.[135] Esa visión fue modificada por los acontecimientos variados y violentos de los últimos años, por medio de los cuales se vio una reemergencia de los nacionalismos, y por estudios –principalmente históricos y antropológicos– que apuntaron a pensar la "inadecuación" y a la

[134] Véase el tratamiento más detenido en el apartado I.4, "Sujetos de la nación, reclamos a la historia". Para reflexiones más extendidas sobre este problema véase Cejas, Mónica: "Tourism in Shantytowns and Slums in South Africa and Argentina: a new 'contact zone' in the Era of Globalization", ponencia presentada en la Conferencia *Modernization, Globalization, and Cross-Cultural communication*, International Association of Intercultural Communication Studies (IAICS), Taipei, julio de 2005, inédito.

[135] A partir de este concepto, Prasejnjit Duara plantea que a través de la creación de una la nación se desenvuelve en el tiempo histórico como *telos,* representando la unidad analítica mayor que estaría atrás de todas las historias. *Cf.* Duara, Prasenjit: *Rescuing history from the nation. Questioning narratives of modern China*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1995, pp. 23 y ss..

vez la "indispensabilidad" de la nación como concepto y como entidad construida.[136] Dichos trabajos intentaban comprender que la nación sigue produciendo efectos en las prácticas sociales como término que impulsa sentidos de pertenencia o exclusión, y es usado de diversas maneras por los estados y administraciones poscoloniales, y también por grupos sociales que se apropian o resignifican el concepto.[137]

Para el objeto que nos ocupa, Andreas Huyssen sostiene que "el sitio político de las prácticas conmemorativas sigue siendo nacional, no post-nacional o global".[138] La "monumentalización" ha sido un artefacto específico para marcar hitos históricos: memoriales de duelo, monumentos a los "caídos", estéticas de la conmemoración con funciones distintas.[139] Existen estudios ya clásicos sobre la forma en que monumentos, museos y memoriales estuvieron ligados de forma directa a la "conmemoración" de los hitos *nacionales* o como manera de expresar poéticas sobre los orígenes y el destino de la nación; o bien el rechazo y reparación de sus patrimonios negativos: genocidios, violaciones a los derechos

[136] *Cf*. Burton, Antoinette: "Introduction: on the inadequacy and indispensability of the nation", en Burton, Antoinette (ed.): *After the imperial turn. Thinking with and trough the nation*, Duke University Press, Durham y Londres, 2003, pp. 1-23.

[137] Sobre este punto véase el trabajo seminal de Stoler, Anne Laura; Cooper, Frederick: "Between metropole and colony: rethinking a research agenda", en Cooper, Frederick; Stoler, Anne Laura (eds.): *Tensions of Empire: colonial cultures in a burgeois World*, University of California Press, Berkeley, 1997. También Olick, Jeffrey: "Introduction", *op. cit*; y Chakrabarty, Dipesh: "Poscolonialismo y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?" en Dube, Saurabh (ed.): *Pasados poscoloniales*, El Colegio de México, México, 1999.

[138] *Cf*. Huyssen, Andreas: "Present Pasts…", *op. cit*., p. 26.

[139] *Cf*. Achúgar, Hugo: "El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (motivos y paréntesis)", en Jelin, Elizabeth; Langland, Victoria (comps.): *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003. También Marschall, Sabine: "Gestures of compensation: post-*apartheid* monuments and memorials", *Transformation*, 55, 2004.

individuales y humanos, entre otros.[140] En la misma tónica que Huyssen, el pensador Hugo Achúgar plantea:

> toda memoria, toda recuperación y representación de la memoria implica una evaluación del pasado. El tiempo de la evaluación de este fin de siglo es para unos posnacional y para otros poscolonial. Lo que no se toma en cuenta es (...) que si bien la globalización de la economía ha podido volver obsoleto el Estado-nación, las formaciones nacionales no se agotan en lo económico, y que las múltiples historias –dominantes o silenciadas, hegemónicas o subalternas– y las múltiples memorias son un elemento central de la categoría "nación", incluso en estos tiempos globalizados y de migración. Todo esto con relativa independencia de los avatares del proyecto decimonónico del Estado-nación, o sin que ello signifique la postulación de un proyecto homogeneizante de Estado-nación.[141]

En efecto, la referencia a la nación sigue estando presente en los discursos oficiales sobre la memoria, y también en los contestatarios. En ese sentido discrepo con el especialista en memoria pública Gary Baines acerca de que en los reclamos particularistas (locales, familiares) evidencian que entramos en una era post-nacionalista de la historia y la memoria.[142] Estos reclamos "particularistas" están inscritos, la mayoría

[140] *Cf*. Gillis, John: "Memory and identity: the history of a relationship", en Gillis, John (ed.): *Commemorations. The politics of national identity*, Princeton University Press, Princeton, 1994; Koonz, Claudia: "Between Memory and Oblivion: Concentration Camps in German Memory", en Gillis, John (ed.): *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

[141] Achúgar, Hugo: "Leones, cazadores e historiadores: a propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento", *op. cit*.

[142] Baines, Gary: "The politics of public history in post-*apartheid* South Africa", ponencia presentada en la *I Conference on Public History*, Rodhes University, Grahamstown, Sudáfrica, 2004. Disponible en http://academic.sun.ac.za/history/dokumente/US_Geskiedeniskonferensie_2004/Baines_G.pdf, última consulta: 17/12/2006.

de las veces, en un marco de referencia, siempre contingente, que *significa* a la categoría nación, como plantea Achúgar y nosotros veremos a lo largo de los capítulos.[143]

Ahora bien, dentro de la referencia nacional, si bien trabajaré con narrativas o exhibiciones oficiales y reclamos subalternos, no concibo estas esferas, al decir del antropólogo Michael Lambeck, como compactas y dicotómicas.[144] Aquí quiero proponer el concepto de "memoria sin garantías" como correlato de la "reubicación de autoridad" que

[143] El propio Benedict Anderson ha insistido mucho sobre esto. Incluso recientemente ha investigado las formas "radicalmente contemporáneas" del nacionalismo en los sitios web de exiliados argentinos de la última dictadura en el resto del mundo. Según Anderson, los exiliados argentinos (que en este caso son su ejemplo) siguen una lógica de referencia de imaginación estrictamente nacional en sus discusiones por Internet, aunque sus reclamos tengan pretensiones globales. Hay que recordar que este autor ha insistido recientemente en la necesaria vinculación del nacionalismo con la capacidad de avergonzarse (*shame*). Para Anderson, la capacidad que tenga un pueblo de "avergonzarse" de su historia está directamente relacionada con sus posibilidades reales de futuro. Anderson declara haber tomado esta idea de las Madres de Plaza de Mayo en Argentina, quienes reclamaban a finales de la década de 1980 'verdad al Estado terrorista y capacidad de avergonzarse a la sociedad', para que fuera posible construir un nuevo pacto social. Conferencia dictada en la House of Books, Ciudad del Cabo, Sudáfrica, 19/09/2006. Algunos de los principales argumentos están reproducidos en: Khazaleh, Lorenz: "Likes nationalism's utopian elements: an interview with Benedict Anderson", Universiteit i Oslo Official Website, 15/12/2005, http://www.culcom.uio.no/aktivitet/anderson-kapittel-eng.html, última consulta: 15/06/07.

[144] Lambeck se distancia de los análisis que consideran la existencia de una memoria "desde abajo", de "los oprimidos", y la comprenden como un bloque unívoco, compacto, con voluntad legisladora que desafía la autoridad, la codificación y la consistencia. Tales narrativas "marginales" se impondrían por la autoridad del subalterno que reside en esa *contra* memoria, nuevamente esencializada, o al menos regulada en determinado régimen codificado y dispuesto. *Cf.* Lambeck, Michael: "Memory in a Maussian universe", en Radstone, Susannah; Hodgkin, Catherine (eds.): *Regimes of memory*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003, pp. 211-212.

Achúgar sugiere. Tomo esa expresión parafraseando al historiador Saurabh Dube, que defiende una "*historia* sin garantías".[145] Por medio de ese concepto Dube no propone una "nueva forma de escribir historia", o la generación de una corriente o una escuela historiográfica. Más bien se trata de una disposición o sensibilidad analítica, anclada en una "ontología débil", postfundacionalista pero que aun va más allá: enfatiza el carácter contingente e inestable de las categorías fundacionales de sujeto, objeto y exterioridad, cuestionando las "entidades" formativas de nuestros procedimientos para ver, pensar y actuar; reconociendo también la naturaleza inevitable y necesaria de tales categorías. Esto es: desde el registro histórico, reconocer la operatividad de las mismas en los mundos sociales y políticos, y ver su uso estratégico en las prácticas. A partir de aquí, percibir en los reclamos sociales no el todo homogéneo de una diferencia autorreconocida siempre ahí y homogénea, tampoco una nueva manera de autoconcebir "lo histórico", sino formas en que poder y diferencia se articulan de manera productiva y en procesos localizados. *Historia sin garantías* es una crítica a las dicotomías poder/protesta, colaboración/resistencia, exponiendo las connivencias de la historia como disciplina en la perpetuación de una narrativa "garante" del *telos* fundacionalista. Tales narrativas apuntalan la persistencia de orientaciones analíticas que dejan poco espacio a la ambivalencia, la contradicción y la contingencia como presupuestos sociológicos pero también epistemológicos.[146]

[145] *Cf*. Dube, Saurabh: *Stitches on time. Colonial textures and poscolonial tangles…, op. cit*., pp. 20-23.

[146] La historia no se ha liberado de su compromiso garante con el Estado nacional y con el *ethos* del progreso, ni siquiera sus últimas manifestaciones europeas post 1970 con el "giro cultural". Aunque refundado, el sujeto teórico de la disciplina "allí descansa". En cambio, "una historia sin garantías abriría la posibilidad de alzar un espejo frente a las asunciones, categorías y entidades que están en la base de los mundos sociales,

En este trabajo, el reclamo por una "memoria" sin garantías reemplaza a "historia" en dos sentidos: por un lado en el mismo intento de buscar instalar una "ontología débil" a través de la cual analizar los *usos* públicos contradictorios del pasado, los cuales generalmente se codifican *en términos de* una memoria reclamada, compartida y verdadera (reclamo hecho tanto por el Estado como por grupos subalternos, como veremos en casos específicos). A partir de allí ver cuáles son las configuraciones que en cada caso plasman elementos de poder y prefiguran mapas sociales de lo mismo y lo otro, en una historia ya defendida/ya desafiada de la nación, sus sujetos agentes y su temporalidad. Por otro lado, "memoria *sin garantías*", teniendo en cuenta las producciones públicas del pasado, sostiene dos argumentos y agrega un elemento diferente al de la "historia" sin garantías. Primero, abreva en la misma base postfundacionalista: la memoria no se reserva para sí el elemento que pueda representar la "garantía" del pasado como reducto transferible a una narrativa "verdadera". Pero por otro lado, como ya dijimos recurriendo a Ricoeur, la única garantía que ofrece la memoria al pasado es que otorga a la "paseidad" su carácter de *experimentada*.[147] Es la experiencia (por otra parte irreductibe) la que ofrece la mediación. Sin embargo, es una mediación imposible: tenemos la evidencia de su cualidad, pero no tenemos acceso a ella. Este problema está en el cora-

---

apuntando a las concatenaciones de temporalidades diferentes aunque coetáneas, e historias heterogéneas y yuxtapuestas, en el corazón del pasado y el presente". *Ibid.*, p. 21.

[147] *Cf.* Ricoeur, Paul: *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, p. 637. Trabajo este punto con más detenimiento en el capítulo V: "Espectros de la nación: pasados monumentales y tiempo genealógico en dos textos literarios". También Calveiro, Pilar: "Los usos políticos de la memoria", en Caetano, Gerardo (comp.): *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*, CLACSO Libros, Buenos Aires, 2006, pp. 378-381.

zón de la disciplina histórica también. Entre la experiencia pasada y su representación (en un texto, en un acto, en una proclama) media la estrategia y la contingencia. Es en este sentido que el *recurso a la memoria* se vuelve radicalmente político, indispensable pero a la vez inestable. Y es sólo una labor de análisis constante de esos usos lo que hará posible una interpretación (igualmente parcial y contingente) de las relaciones de poder allí inmersas. Como representación mediada de la experiencia,

> las memorias no son simplemente contra-historias que puedan llanamente desafiar la fuerza de la 'H'istoria. Más bien son el resultado de producciones complejas conformadas por diversas narrativas y géneros y repletas de ausencias, silencios, condensaciones y desplazamientos (…) Aunque reconozcamos ahora que los tropos de la memoria –de metáfora y metonimia– pueden ser similares a los de la poesía, y aunque ahora sepamos que las condensaciones y desplazamientos de la memoria se parecen a los que caracterizan a los sueños, el trabajo de la memoria no la reduce a la ficción, al sueño o incluso a la poesía. Las memorias siguen siendo memoria, *y es su relación con la experiencia histórica vivida lo que constituye su especificidad*.[148]

Ese carácter experimentado es, a su vez, el que designa la propia condición histórica de transmisión. Y ese también es un dilema político, más aún cuando aquí no trabajo con la memoria como testimonio, sino como evocación pública en el uso del pasado. "La memoria no se conforma jamás en un vacío, los motivos de la memoria nunca son puros";[149] y aunque sus "motivos" lo fueran, su "inscripción en el presente" no podría

[148] Radstone, Susannah: "Working with memory: an introduction", *op. cit.*, p. 11. Cursivas mías.

[149] Young, James: *The texture of memory…*, *op. cit.*, p. 2.

conservar esa pureza.[150] "No hay una memoria prístina" o primigenia, no hay un evento primario y fijo contra el cual las memorias puedan ser "juzgadas", contrastadas.[151] Y esto no hace a la memoria menos necesaria o más inescrutable: al contrario, vuelve a su atención más indispensable y a su análisis más imperioso.

Memoria sin garantías no debe leerse en tono de heroica renuncia ante las evidencias devastadoras del presente, el cual en términos del presunto logro de un *ethos* emancipatorio o del cumplimiento de los *deseos*/promesas de la modernidad, sólo confirma el fracaso silencioso del *telos* impuesto a la historia. Más bien se trata de no fijar trabajos de "restitución" en las memorias silenciadas o sometidas. Cuando trato de rescatar los reclamos subalternos de inclusión en la historia, o las lecturas "a contrapelo" de un monumento o de un museo propuesto por el Estado, pienso en una tarea de "recuperación". Sin embargo, este ejercicio no tiene que ver con

> recobrar, por ejemplo, "el poder" o "la voz" de los grupos subordinados, [sino con] el cuestionamiento de las 'particularidades no recuperadas" [y] la atención a las posibilidades críticas del trabajo intelectual.[152]

[150] *Cf.* Calveiro, Pilar: "Los usos políticos de la memoria", *op. cit.*, pp. 377 y ss. Al decir de Hugo Vezzetti, "…la memoria no es un registro espontáneo del pasado, eso es sabido. Requiere de un marco de recuperación y de sentido en el presente y de un horizonte de expectativas…". Vezzetti, Hugo: "Políticas de la memoria: el museo en la ESMA", *Punto de vista*, 79, agosto de 2004, p. 4.

[151] *Cf.* Olick, Jeffrey: "Introduction", *op. cit.*, p. 9. Esto no quiere decir que toda memoria pueda ser *aceptable*, que no haya manera de distinguir entre memoria e imaginación. *Paseidad* (como experiencia) y *representancia* (como posibilidad de fijación) son los elementos que intervienen en ese proceso de vigilancia. Este proceso no legisla, sin embargo, sobre el poliedro de narraciones que la *paseidad* posibilita.

[152] Dube, Saurabh: *Historias esparcidas*, trad. Gabriela Uranga, El Colegio de México, México, 2007, p. 21.

Son estas particularidades no recuperadas en las formas de concebir el tiempo, el espacio y el continuo histórico lo que me interesa, incluso como elementos que retroalimentan las disposiciones intelecuales y académicas desde la fenomenología de los mundos sociales.[153] Estas particularidades no implican recuperar *al* subalterno: básicamente porque en esa fijación del *otro lado* del bloque de poder, está la posibilidad de reproducir involuntariamente las formas de colonialidad de la historia, por medio de las cuales se refuerza y reifica lo canónico/regulado/normativo, a través de la puesta en escena de un "otro" esencial.[154] De hecho, a lo largo de este libro, cuando hablo de resistencia pienso en un proceso nunca reactivo o unívoco, sino ligado a la polisemia de lo simbólico y a la riqueza de significaciones cuando se narra la conflictividad y se la disecta, se la clasifica, se la define colectivamente.[155] A su vez, hay formas de resistencia que

[153] Me acerco a las advertencias del antropólogo Michael Lambeck sobre los análisis que consideran la existencia de una memoria "desde abajo", de "los oprimidos", y la comprenden como un bloque simbólico con voluntad legisladora que desafía la autoridad, la codificación y la consistencia. Tales narrativas "marginales" se impondrían por la autoridad del subalterno que reside en esa *contra* memoria, nuevamente esencializada, o al menos regulada en determinado régimen codificado y dispuesto. *Cf.* Lambeck, Michael: "Memory in a Maussian universe", en Radstone, Susannah; Hodgkin, Catherine (eds.): *Regimes of memory*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003, pp. 211-212.

[154] Estos argumentos son los que esgrime Premesh Lalu acerca de cómo debe leerse el "archivo colonial", y su reticencia a trabajar acríticamente con los conceptos "desde abajo" (los cuales, por otra parte, representan una contribución invaluable al nuevo pensamiento histórico). *Cf.* Lalu, Premesh: "The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence", *op. cit.*, p. 68.

[155] Agradezco las aclaraciones de Romana Falcón sobre este punto, al hacerme repensar un primer intento de "abandonar" el concepto. Para un tratamiento multívoco del término resistencia véase el ya clásico trabajo de Scott, James: *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts*, Yale University Press, New Heaven, 1990.

pronto se leen en clave de connivencia, maneras de contra-conmemorar que pactan con la adhesión a una narrativa que disloca sus propios argumentos, grupos que reclaman la inclusión en la narrativa memorial como los que han sufrido la violencia del Estado, a la vez que desconocen a otros sectores que intentan instalar públicamente una narración de *la misma* violencia y pretenden incluirse en el *continuum* de las exclusiones de la historia nacional. Concepciones que instalen los binarismos dominación/subversión, colaboración/protesta, poder/resistencia

> tienden a ocluir justamente las condiciones de poder bajo las cuales los significados son concebidos, las prácticas construidas y la acción elaborada.[156]

La experiencia de narración de los mundos del pasado, en sus propias prácticas, muestra que la subalternidad es heterogénea en sí misma: nos encontramos a veces con luchas intermitentes y también con reacciones conservadoras y excluyentes en las proclamaciones de la "diferencia". Los reclamos de algunos sectores políticos sudafricanos que sufrieron persecuciones por el *apartheid*, no tuvieron eco en la construcción del *Apartheid Museum* de Johannesburgo; los indígenas argentinos no recibieron atención alguna en los debates sobre la creación de un "espacio para la memoria" en Argentina, ni siquiera por parte de las organizaciones de derechos humanos. Hay formas de inclusión narrativa que son pedidos de reconocimiento, *pero no todo reclamo de exclusión histórica es legítimo para todos los que se reconocen excluidos*. Hay una política de la definición y de la clasificación; y una poética de la inclusión y de la invisibilidad, también dentro

[156] Dube, Saurabh: *Stitches on time. Colonial textures…, op. cit.*, p. 23.

de los escenarios subalternos de los "mundos del pasado".[157] Sólo una perspectiva que tome al presente como "tiempo imperfecto" podrá dar cuenta de las múltiples lecturas que pueden hacerse de estas situaciones.

Esto no quiere decir que estemos ante fragmentos incomprensibles de una realidad postmoderna "híbrida" (como si este término disipara las manifestaciones más espectaculares de la dominación y el sometimiento), en la cual sea imposible aspirar a una ética de la comprensión sociohistórica o a una identificación de relaciones profundamente opresoras de poder (aunque contingentes y cambiantes). En todo caso estamos ante procesos de significación complejos que debemos leer en clave de "detalles", los cuales revelan mucho sobre los mecanismos del poder, la exclusión y las políticas de la identidad. Me hago eco aquí de la advertencia de Chantal Mouffe:

> Sólo cuando descartemos la visión del sujeto como un agente al mismo tiempo racional y transparente para sí mismo, y descartemos también la supuesta unidad y homogeneidad del conjunto de sus posiciones, tendremos posibilidades de teorizar la multiplicidad de las relaciones de subordinación.[158]

En este sentido, el poder se manifiesta en efectos de dominación y productividad, y la diferencia en reclamos democráticos pero también conservadores. En el caso específico de este trabajo, lo que se manifiesta como discurso sobre el pasado (trazo, marca, tropos) revela mucho sobre

> dos movimientos inseparables: el lugar de la diferencia dentro de las relaciones, procesos y estrategias de poder; y la presencia

[157] En este caso la expresión corresponde a Witz, Leslie: *Apartheid's Festival…*, *op. cit.*, p. 17.

[158] Mouffe, Chantal: "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", *Debate Feminista*, núm. 7, año 4, 1993, p. 36.

del poder en las acciones (*enactments*), prácticas y configuraciones de la diferencia.[159]

A su vez, para comprender mejor las connivencias entre poder y diferencia y su injerencia en las representaciones del pasado en la memoria pública, debemos recuperar su aspecto performativo: existen articulaciones sociales de la diferencia, apropiaciones políticas y negociaciones constantes que no están en absoluto disociadas de las pretensiones hegemónicas.[160]

Esta advertencia teórica es importante para comprender las acciones oficiales, porque, como plantean algunos autores, la diferencia al interior de la nación ya no siempre se reprime por el Estado: al contrario, se utiliza, se produce, se celebra y se expone como consumo (generalmente en forma de una caricatura de la "tradición").[161] Esta "celebración" constituye

[159] Dube, Saurabh: *Stitches on time*, *op. cit.*, p. 23.

[160] Bhabha, Homi: *El lugar de la cultura, op. cit.*, pp. 18 y ss.

[161] Segato, Rita: "Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global", *op. cit.*, pp. 1-28; también Bhabha, Homi: *El lugar de la cultura, op. cit.*, pp. 18 y ss. Esto tiene su parte positiva, como apunta Florencia Mallon, en un terreno potencial para una "democratización" nacional, flexibilizando los discursos que veían en el reconocimiento a la diversidad y el multiculturalismo, una amenaza para la "integración" de la nación. Para Mallon, lo que algunos movimientos nuevos estarían demostrando (ella se centra en los movimientos indígenas de América Latina), es una especie de transición hacia nuevos "nacionalismos poscoloniales" (en el sentido de *nationhood*). *Cf.* Mallon, Florencia: "Pathways to poscolonial nationhood: the democratization of difference in poscolonial Latin-America", en Loomba, Ania; Kaul, Suvir; Bunzl, Matti; Burton, Antoinette; Esty, Jed (eds.): *Postcolonial studies and beyond, op. cit.*, pp. 272-292. Sin embargo, creo que la cooptación de esa "diferencia" por parte del Estado, y su resemantización en términos de "diversidad", imprime una necesaria vigilancia. El discurso "multicultural" del Estado puede impulsar políticas de inclusión pero desigual, que perpetúen las asimetrías de poder.

lo que Baudrillard llamó el *continuum* modernidad/postmodernidad y su correlato, el *asesinato* de la realidad:

> la liquidación del otro va acompañada de una síntesis artificial de la alteridad […] pues el crimen sólo es perfecto *cuando hasta las huellas de la destrucción del otro* han desaparecido […] Con la modernidad, entramos en la era de la *producción del otro*. Ya no se trata de matarlo, de devorarlo, de seducirlo, de rivalizar con él, de amarlo o de odiarlo; se trata fundamentalmente de producirlo. Ya no es un objeto de pasión; es un objeto de producción.[162]

En los casos analizados para Sudáfrica y Argentina, veremos una contienda siempre presente entre esta destrucción / producción / seriación de la alteridad en los usos del pasado y en las formas instaladas de memoria pública. "Sin memoria no hay reconocimiento de la diferencia",[163] plantea Huyssen. A la vez, esa memoria debe ir acompañada de una ética que vincule experiencia y saberes sometidos, para que ese "reconocimiento" en la recuperación de particularidades tenga potencial político y no sea una celebración que borre las asimetrías de poder, la desigualdad y las exclusiones históricas implícitas en esa propia manifestación de la diferencia. Podríamos recordar aquí que al plantear su neologismo de la *differance*, Derrida establece que ésta implica tanto "diferir" ("*to differ*", la calidad de "ser" diferente), como "en diferido" ("*to defer*", un desplazamiento "temporal"). Para el filósofo no hay "acceso directo" a la diferencia, ésta sólo puede ser citada "entre comillas", porque el signo ha sido separado del referente y sólo tenemos *trazos de un después*

[162] *Cf.* Baudrillard, Jean: *El crimen perfecto*, Anagrama, Barcelona, 1997 [1995], p. 156. Cursivas mías.

[163] Huyssen, Andreas: *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, p. 150.

en la presentación de la "difer*a*ncia". Así, la historia –aquí sí como disciplina fundada en el archivo que legisla qué se recuerda– es para Derrida la *represión final de la diferencia*, y nunca su puesta en escena.[164]

Siguiendo estas líneas, a lo largo del trabajo analizaré algunos casos en los que el Estado "produce" formas de alteridad que encasilla en perspectivas unilaterales de multiculturalismo, como "memorias invisibilizadas" encastradas en formatos fijos. Pero al mismo tiempo, los grupos sociales desafían, con la ambivalencia de procesos no uniformes de identificación, esas mismas configuraciones. Las disputas públicas juegan un rol clave, porque desestabilizan las canonizaciones heredadas de la modernidad que distinguen el "pasado" (lo que realmente sucedió) –la "historia" (las narraciones disciplinares, *legítimas*, que sobre esa entelequia se generan)– y la "memoria" (atributo *experiencial* que articula lo individual y lo colectivo), que por momentos parecen cómodamente estables y sin embargo están en constante tensión. Al respecto dirá Homi Bhabha

> …al reescenificar el pasado [se] introducen en la invención de la tradición otras temporalidades culturales inconmensurables. Este proceso enajena cualquier acceso inmediato a una identidad originaria o a una tradición "recibida". Los compromisos fronterizos de la diferencia cultural pueden ser tanto consensuales como conflictuales…[165]

[164] *Cf.* Derrida, Jacques: "La differance", en Derrida, Jacques: *Márgenes de la filosofía,* Cátedra, Madrid, 1998 [1968]. Edición digital de *Derrida en Castellano*: http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_differance.htm, última consulta: 20/05/07. Véase también las reflexiones sobre el concepto de *differance* e historia que hace James Berger con relación al Holocausto. *Cf.* Berger, James: *After the end. Representations of Post-Apocalypse*, *op. cit.*, pp. 11-13 y 28.

[165] *Cf.* Bhabha, Homi: *El lugar de la cultura*, *op. cit.*, p. 19.

Esa reescenificación debería mostrar los pliegues benjaminianos donde, finalmente, el vínculo entre lo que podemos conocer del pasado y nuestro radical presente, es una conexión política. El historiador argentino Federico Lorenz lo dice de forma sugestiva y contundente:

> …jóvenes historiadores, investigadores, educadores, literatos, artistas, participamos en las discusiones por un pasado que heredamos, pero que muchas veces no nos pertenece, sencillamente porque lo pensamos desde el lugar de quienes lo actuaron y nos lo legaron con la urgencia de lo irreparable. Herederos del dolor y del silencio, acaso hayamos incorporado fortísimamente el deber de la memoria sin preguntarnos qué hacer con el recuerdo, que es básicamente una pregunta política.[166]

VÍAS ANALÍTICAS Y DERIVACIONES EPISTÉMICAS

Tomo ahora un acto específico para ejemplificar la sensibilidad teórica de mi trabajo. En un discurso que dio el presidente sudafricano Thabo Mbeki en la "Semana de la Reconciliación" el 16 de diciembre de 2004,[167] en el recien-

[166] *Cf*. Lorenz, Federico: "Rechazo al premio consuelo. Sobre la memoria como fin", en: *Documentos de Trabajo. Red Interdisciplinaria de Estudios sobre Historia Reciente (RIEHR)*, http://www.riehr.com.ar/detalleEdu.php?id=6, última consulta: 22/08/07.

[167] Desde 2002 se instauraron el Día y la Semana de la "Reconciliación" en Sudáfrica, para conmemorar la "Batalla de Blood River" que tuvo lugar el 16 de diciembre de 1838. En esa batalla se afirma que los *trekkers* afrikáners, alrededor de 500, masacraron a más de 10 000 zulus (algo que en realidad no está probado históricamente). Véase con más detalle este punto en el capítulo III. '*Un epitafio de humo y espejos*': usos y reinscripciones del pasado en torno al *Monumento al Voortrekker* sudafricano. El discurso se reproduce por entero en la página web oficial del African Nacional Congress (ANC). http://www.anc.org.za/ancdocs/history/mbeki/2004/tm1216.html, última consulta: 10/06/2007.

temente inaugurado "Freedom Park" de Pretoria, insistió particularmente sobre el rol de una "memoria para la reconciliación" en la reconstrucción del tejido social de la "nueva nación".[168] En ese discurso, el presidente pretendía discutir al Premio Nóbel de Literatura, el nigeriano Wole Soyinka, sobre su idea de que la *Truth and Reconciliation Comission* (TRC) sudafricana no habría tenido un efecto realmente "sanador, reparador", y que la intención de "socializar" y de

[168] Por razones de espacio, tiempo y viabilidad metodológica no trabajo el Freedom Park *in extenso*. Sin embargo, cabe señalar que se trató de un proyecto presidencial lanzado por Thabo Mbeki en el año 2000, financiado parcialmente entre el Estado federal sudafricano y un consorcio creado para inversión y administración de beneficios. Se trata de un parque emplazado al sur de la ciudad de Pretoria, aún en construcción (se supone que deberá estar completamente terminado en diciembre de 2009), inaugurado oficialmente en diciembre de 2006, con alta inversión en arquitectura y obras de arte. Allí se encuentran dispuestas fotografías a gran escala, bustos y esculturas 'conmemorativas' de los que han sido definidos oficialmente como los "héroes y heroínas" de Sudáfrica. En este Parque encontramos a Nelson Mandela y a Govan Mbeki, ya fallecido, padre del actual presidente de la República, fervoroso militante de la "vieja guardia" del ANC (aunque con profundas diferencias con Mandela por ser más proclive a las ideas comunistas) y ex prisionero en Robben Island. Pero sintomáticamente también encontraremos a figuras como las de Ernesto "Che" Guevara con una gran fotografía, en una alusión históricamente mimetizante a las "reivindicaciones de izquierda". No hallaremos explicaciones claras sobre la inclusión del "Che" en el Parque, más bien podemos seguir la lógica con que su imagen –o más bien la foto emblemática de Alberto Korda– sigue circulando el mundo en medio de la globalización mercantil de los referentes de la "resistencia": en gran medida como significante vacío de una lucha cuyos ideales y proclamas histórico-políticas apenas si se conocen por las nuevas generaciones. Para el oficialismo sudafricano, sin embargo, es la inscripción perfecta de ese referente vacío (y justamente por ello con potencial múltiple) que no necesita explicación alguna porque funciona como placebo: cada quien hará la asociación que crea pertinente, una asociación que será positiva y servirá como inclusión de la lucha de liberación *nacional* sudafricana en una historia *global* de "la resistencia". *Freedom Park Oficial Home Page* http://www.freedompark.org.za/index.php, última consulta: 23/06/2007.

hacer masivo el conocimiento de los horrores del *apartheid*, no fue suficiente como política.[169] En su discurso público, Mbeki planteó que Soyinka no alcanzaba a ver la "hermandad" a la que había llegado el pueblo sudafricano después de 1994, la igualdad conseguida en diferentes ámbitos y la *libertad* lograda. Para Mbeki, era indiscutible que la TRC como "catarsis de la memoria", había sido un paso necesario para llegar a esa libertad.

Más allá de que hay una posible lectura sesgada del autor nigeriano en el discurso presidencial –Soyinka no plantearía dudas sobre lo *necesario* de la TRC, sino sobre su *suficiencia*–, tomo este ejemplo para fijar una actitud epistemológica que en parte ilumina las ideas vertidas en las páginas anteriores. La libertad entendida desde el sentido común heredado históricamente del concepto ilustrado, es discutible en este caso específico, porque es una concepción que separa las esferas política, económica y social. Si se concibe al *apartheid* (o la dictadura argentina) como un "evento" *sólo* definible desde un régimen de opresión y segregación racial (o como un régimen político represivo de terrorismo de estado) incurrimos en el problema de sesgar la temporalidad amplia. Esta advertencia no es en absoluto novedosa; estaba vertida ya de algún modo en el desglose que hacía Fernand Braudel con respecto a aspectos de la temporalidad no reductibles a la esfera política.[170] En una lectura generalizada, hablar de "duración" implicaba tomar en cuenta los elementos estructurales y coyunturales, además de los políticos o incidentales en el análisis sociohistórico; pero en otro nivel, no es nimio recordarlo, *también implicaba entrelazar sus efectos coadyu-*

[169] Mbeki está hablando de: Soyinka, Wole: *The burden of memory, the museum of forgiveness*, Oxford University Press, Nueva York, 2000.

[170] *Cf*. Braudel, Fernand: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998 [1949], esp. Introducción.

vantes. Siguiendo este aspecto a veces olvidado de la "teoría de los tres tiempos" del maestro de la Escuela de *Annales*, el *apartheid* impuso una formación social de inequidad racializada junto con la criminalización y racialización de la pobreza (al mismo tiempo que la dictadura argentina impuso un régimen neoliberal de apertura, flexibilización laboral y destrucción, o cooptación, de las esferas sindicales radicalizadas del movimiento obrero; algo que no es menor a la hora de evaluar su eficacia amplia). Todo esto, obviamente, excede el plano de la duración *política* del acontecimiento. Y al recordar públicamente, se debería poder dar cuenta de esa otra persistencia en el tiempo, evitando el tipo de conmemoraciones que clausuran las posibilidades del ejercicio crítico del recuerdo.

La "duración" debería permitirnos estar atentos a la advertencia de Michel de Certeau (resaltada por François Hartog) cuando plantea que la "objetivación del pasado" desde hace tres siglos, usó al tiempo como algo taxonómico, matemático, y no como un tópico de reflexión sistemática por parte la historia-disciplina.[171] A la vez, debería permitirnos comprender las continuidades sociales en que un "evento" persiste, muta, se reafirma (y en el que los quiebres que parecen radicales en algunos ámbitos como el político, son mutaciones en otros).

En el imaginario histórico fundante de los estados nacionales, positivista, la política era la esfera donde la monumentalidad de los orígenes se consagraba. Según autores como Dipesh Chakrabarty, si bien la apertura historiográfica en el

[171] Cit. en Hartog, también Hartog, Fancois: *Regímenes de historicidad, op. cit.*, pp. 19-21. Este es también el problema central con la visión braudelinana del tiempo. Como demostró Ricoeur, el historiador francés de Annales lo concibió como algo exógeno a la historia, taxonómico, matemático, y no constitutivo de percepciones sociales, que es un elemento que en este libro nos interesa. *Cf*. Ricoeur, Paul: *Tiempo y narración*, t. III: *El tiempo narrado*, Siglo XXI, México, 1996.

siglo XX es notoria –considerando también las innovaciones metodológicas y epistemológicas que vienen de los espacios poscoloniales–, ese “origen monumental” de la imaginación temporal y eventual no ha sido desplazado totalmente.[172] De alguna u otra manera, en el imaginario histórico general (en la academia *pero también* en los mundos sociales) los eventos siguen estando marcados por quiebres en la esfera política y formal, con la eficacia de teatralización que la política impone. Y como recuerda Chakrabarty, el Estado-nación, aun en épocas de globalización, sigue siendo el sujeto político que está en el sustrato de la *imaginación* historicista.[173]

[172] *Cf.* Chakrabarty, Dipesh: “Poscolonialismo y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados ‘indios’?”, *op. cit.*; Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000, esp. introducción; Dirks, Nicholas: “History as a sign of the modern”, *Public Culture*, 12, 3, 2000, pp. 679-702.

[173] Es necesario hacer una aclaración aquí. Una lectura tal vez sesgada de los textos pioneros de Chakrabarty, ha llevado a plantearlo a veces como un teórico que soslaya las renovaciones teóricas de la disciplina en el siglo XX europeo, así como la aparición de “otros objetos” de la historia. Sería ingenuo pensar que Chakrabarty desconoce o subestima estos desplazamientos. Desde mi lectura, lo que el autor está proponiendo es reconocer que aun en los “tópicos” de la “nueva izquierda inglesa”, *la nouvelle histoire* o la “historia de la vida cotidiana”, para nombrar algunos casos, subyace un vínculo con una unidad imaginaria mayor, la del Estado-nación, con cuyos orígenes monumentales (que son, en definitiva, los orígenes de la disciplina) no hemos podido romper. Esto se evidenciaría en la propia forma del relato histórico, en su coherencia interna, en el modo narrativo con un tiempo tiempo homogéneo y una secuencia única, y en las formas de “operar” con la contrastación documental o falsación empírica. *Cf.* Chakrabarty, Dipesh: “Poscolonialismo y el artilugio de la historia. Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, *op. cit.*, esp. introducción. En todo caso, la crítica más aguda que podría hacerse a Chakrabarty es la de historiadores como Frederick Cooper, quien cuestiona su visión presupuesta de “Europa” como una especie de constructo homogéneo, compacto y “atemporal”, lo cual reforzaría los propios pre-juicios sobre “el sujeto teórico”. *Cf.* Cooper,

Siguiendo esta línea de pensamiento, un *evento* no debería considerarse superado *históricamente* por la ruptura política, si por superado presumimos borrado o erradicado en todas sus formas. Las bases sociales del *apartheid*, *grosso modo*, no han sido modificadas por completo en términos de distribución racializada de ingresos y desigualdad social.[174] Considerar que el "evento" *apartheid* terminó en 1994 tiene una amplia e innegable certidumbre política, pero un sesgo social que impide una mirada más amplia y favorece los argumentos sobre la erradicación de la diferencia con tecnologías políticas y económicas "liberales". Sería productivo reconocer que la imposición de la diferencia social y la inequidad en Sudáfrica tiene un sesgo político de "colonialismo tridimensional", como lo llama John Comaroff.[175] Se trata de

---

Frederick: "Africa's past and Africa's historians", *Canadian Journal of African Studies*, 34, 2, 2000.

[174] Este es un amplio y complejo tema que no puedo abordar aquí. Una interesante reflexión en Magubane, Zine: "The revolution betrayed? Globalization, neoliberalism and the post-*apartheid* state", *South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, vol. 103, núm. 4, fall 2004. Lo cierto es que los estudios socioeconómicos hechos hasta 2005, muestran que en el periodo 1995-1999 la brecha de inequidad en términos de ingresos se abrió bruscamente, para estabilizarse (pero mantenerse muy alta) en el periodo 2000-2005. Si bien es complejo estudiar las trayectorias de racialización de esa brecha, todos los autores sostienen que la modificación no ha sido "sustancial". En todo caso, ha sido exponencial y notable en un reducido sector de lo que se conoce como BEE (*Black Economic Empowerment*), que está llevando al proceso denominado "*golden black*" (ascenso de una clase media negra), lo cual merecería una lectura política compleja que excede este estudio. *Cf*. Leite, Phillippe; McKinley, Terry: "The post-*apartheid* evolution of earning inequality in South Africa", *International Poverty Center. United Nations Development Programme,* Working Paper, núm. 32, octubre de 2006. Reproducido en http://www.undp-povertycentre.org/pub/IPCWorkingPaper32.pdf, última consulta: 12/06/07.

[175] *Cf*. Comaroff, John: "Reflections on the colonial state, in South Africa and elsewhere: factions, fragments, facts and fictions, en Zegeye, Abebe (ed.): *Social Identities in the New South Africa. After Apartheid*,

una diferencia impuesta por el régimen racista precedente, regulada y legislada por el Estado, coactiva en sus efectos; y sus efectos sociales no se erradicaron con los quiebres políticos hacia la democracia en 1994.[176]

A este argumento puede contraponerse el de que los cambios sociales "son más lentos" que los políticos, lo cual es indudable. Pero me interesa rescatar más este "olvido" en el seno mismo de la "conmemoración" cuando en las políticas de la memoria se disocia el evento conmemorado (o repudiado), y se lo desenmarca de sus raíces más profundas. Entonces, se puede producir aquello sobre lo cual Tulio Halperin Donghi llama la atención:

> ¿Y qué queda ahora? Queda un paisaje histórico tan fracturado como el de nuestro presente, que se rehúsa a organizarse sobre el eje de ninguna de las narrativas cuya rivalidad había espejado las que llenaron con su ruido y su furia un tan largo trecho de nuestro siglo XX.[177]

En su texto, Halperin se refiere a la imagen fracturada de la historia argentina, pero está hablando de una característica más general: esa imagen puede ser análoga a otros contextos periféricos, justamente porque habla de los procesos narrativos constitutivos de la disciplina, y son los "trazos" de la *larga duración del imaginario colonial de la historiografía* lo que decide e imprime esa imagen fracturada. Una vez más, con "colonial" no me refiero a las persistencias del "periodo" colonial en la razón historiadora, lo cual sería un planteamiento errado. Me refiero a lo que

---

vol. I, Kwela Books y South African History Online, Ciudad del Cabo, 2001, pp. 37-80.

[176] *Cf.* Norval, Aletta: *Deconstructing apartheid discourse*, Verso, Londres y Nueva York, 1996, esp. pp. 1-3.

[177] Citado en Terán, Óscar: "Tiempos de memoria", *Punto de Vista*, 68, diciembre de 2000, p. 12.

académicos latinoamericanos y asiáticos han denominado "colonización epistemológica", "colonialidad del saber"[178] o la "presencia del sujeto teórico 'Europa'"[179] en nuestra manera de concebirnos históricamente.

Finalmente, la articulación de la memoria y la "recuperación de particularidades" como actitud académica, hacen que las elecciones metodológicas del trabajo sean variadas y en registros disímiles. En este sentido hago eco de las palabras de Gabriela Coronado y Bob Hodge cuando plantean que

> dividir una situación compleja y problemática en sus partes componentes resulta atractivo para la racionalidad lineal que ha predominado en el mundo académico, pero tristemente ello no conduce a una comprensión de su funcionamiento en el mundo real. Es como quitar el engranaje roto de una locomotora en movimiento para inspeccionarlo. Es más probable que nos quedemos sin mano y sin poder entender jamás lo que le pasa al tren, no digamos repararlo.[180]

Siguiendo estas líneas teórico-metodológicas, los *lugares de memoria* analizados en este libro se complementan, en sus análisis, con registros de discusiones sobre su instala-

[178] Esta expresión corresponde a la vertiente principal que tomaron los estudios poscoloniales o "postoccidentales" *sobre* Latinoamérica, siguiendo al filósofo peruano Aníbal Quijano en su concepción de la "colonialidad del poder". *Cf*. Lander, Edgardo (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas,* CLACSO, Buenos Aires, 2000.

[179] *Cf*. Chakrabarty, Dipesh: "Poscolonialismo y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?"..., *op. cit*.

[180] Coronado, Gabriela; Hodge, Bob: *El hipertexto multicultural en el México postmoderno. Paradojas e incertidumbres*, CIESAS-Porrúa, 2004, p. 7. También es la sensibilidad presente a lo largo del trabajo de Ishita Banerjee que me resultó metodológicamente inspirador. *Cf*. Banerjee-Dube, Ishita: *Religión, law and power. Tales of time in Eastern India (1860-2000)*, Anthem Press, Londres, 2007, esp. Introducción, pp. 1-16.

ción (en los medios masivos de comunicación, por Internet, en mimeografías sobre jornadas específicas creadas a tal efecto). A su vez, el trabajo de campo en Argentina efectuado entre noviembre y diciembre de 2005, y en Sudáfrica entre septiembre y noviembre de 2006, me permitió reunir material adicional, compenetrarme de forma experiencial con estos "tiempos de memoria", y sensibilizar otras preguntas. Folletos de presentación, sitios oficiales de Internet, foros de discusión, entrevistas a visitantes de los museos y a los guías, lecturas de los "Libros de Comentarios para Visitantes" (*Visitors' Books*), catálogos, se utilizan críticamente y se alternarán con el análisis de fotografías y de la disposición curatorial (en imágenes y en textos) de los museos y monumentos que he visitado, registrado y analizado. A su vez, el acceso al *Mayibuye Center* en la Universidad de Western Cape en Ciudad del Cabo, Sudáfrica, me permitió revisar la *Historical Papers Collection de Robben Island*, así como su archivo visual (fotografías, carteles e ilustraciones). También haré uso de variado material hemerográfico extraído de la Biblioteca Nacional de Sudáfrica (Campus Ciudad del Cabo), y de material hemerográfico y documental de la Universidad de Witswatersrand, en Johannesburgo. En Argentina, la visita a *Memoria Abierta*, A. C., me permitió el acceso a material visual sobre monumentos y memoriales. A su vez, las dos entrevistas que sostuve con un líder del Movimiento Indígena Argentino, así como mi participación en la Marcha de Resistencia en la Plaza de Mayo de Buenos Aires el 1 de diciembre de 2005, enriquecerán la bibliografía y el material hemerográfico consultado.

En los últimos dos capítulos he querido llevar la misma sensibilidad analítica en los contextos estudiados, pero indagando en otros soportes y situaciones: específicamente, dos textos literarios y dos ceremonias de estado. Además de las conmemoraciones, la creación de "marcas" territoriales como museos o monumentos, las nuevas historias y

memorias construidas desde la academia con las figuras del testimonio y el testigo, también el campo estético ha contribuido a la discusión sobre estos pasados violentos.[181] Desde soportes visuales, escénicos, preformativos y literarios se ha impulsado a "hacer memoria" y "producir historia". El estudio *in extenso* de los textos literarios tiene como objetivo no sólo "mostrar" que en la literatura puede existir una disposición y una lectura específica del pasado constituido como "pasado público" –lo cual puede ser una obviedad–, sino también y sobre todo, ver cómo en esos artefactos literarios se encuentran gérmenes de la lectura a contrapelo de las narrativas establecidas. Aquí, la elección de sólo dos textos literarios se basa en que éstos ayudan a respaldar las hipótesis que propongo, abordando directamente el problema de la memoria, la conmemoración y sus usos sociales. Las asociaciones surrealistas benjaminianas y otra lectura de la temporalidad están presentes en esos textos, y abrevan en la "recuperación de la particularidades" de la historia y en la memoria social.[182]

[181] *Cf.* Silvestri, Graciela: "El arte en los límites de la representación", *Punto de Vista*, 68, diciembre de 2000, pp. 18-24; Arfuch, Leonor: "Arte, memoria y archivo", en *Ibid.*, pp. 34-37; Lorenzano, Sandra (ed.): *Políticas de la memoria. Tensiones entre la palabra y la imagen*, Gorla-UCSJ, México, 2007; Coombes, Annie: *History after apartheid. Visual culture and public memory in a democratic South Africa*, esp. pp. 188 y ss., Brodsky, Marcelo (ed.): *Memoria en construcción. El debate sobre la ESMA*, La Marca editora, Buenos Aires, 2005.

[182] En el caso de los textos literarios, no puedo analizar el contexto de recepción en el espacio público, ya que eso implicaría analizar los circuitos de producción y distribución de las obras. La deuda queda, como siempre en estos casos, con el contexto de recepción y con una etnografía de la lectura de esos textos, por otra parte muy difícil de hacer. Quién los lee, cómo y qué se lee en ellos nos daría otra clave valiosísima. Pero ese rastreo está fuera de mis posibilidades y de los alcances de este trabajo.

RUTA DE LECTURA

El cuerpo que sigue de este libro se divide en seis capítulos. Los primeros cuatro constituyen el nodo en el que trabajo con los debates y artefactos principales: tres museos y un monumento. En los otros dos y siguiendo la misma lógica de preguntas, exploro otras “producciones” de historia: un libro de cuentos sudafricano y una novela argentina; y dos ceremonias de estado.

En el primer capítulo trabajo sobre el Museo de Robben Island, situado en una isla cercana a Ciudad del Cabo, que se inauguró en 1997 en la sede de la antigua cárcel de máxima seguridad para prisioneros políticos del *apartheid*. La prisión es emblemáticamente conocida como “la universidad simbólica” para la gestión del “Movimiento de Liberación” en Sudáfrica, y como la cárcel en la que Nelson Mandela pasó casi 18 de sus 27 años de confinamiento. Lo que me interesa analizar en ese capítulo es el posicionamiento político (el museo es un organismo oficial) con respecto al museo y a la isla dentro de la historia sudafricana, como reducto físico y simbólico de una “historia oculta de la nación” que en 1994 sale a la luz gracias a determinados hechos y determinados sujetos. Una historia quiasmática que corresponde, sin embargo, a una voluntad “oficial” por construir un imaginario de larga duración. Superposiciones, contradicciones, lecturas oficiales y respuestas antagónicas (sociales y de los ex prisioneros) es lo que tomaré en cuenta para estudiar cómo la prisión y la isla son la sinécdoque de las yuxtaposiciones sobre la temporalidad, la memoria y los usos políticos del pasado en Sudáfrica, así como elementos clave para comprender qué se pretende recordar, cómo y para qué.

En el segundo capítulo, “El pasado reordenado: alegorías invertidas y la ‘memoria tutelada’ en el Museo del *Apartheid* de Johannesburgo”, analizo las discusiones sobre la creación reciente del Museo del *Apartheid*, inaugurado en Johannes-

burgo en 2001, así como algunos puntos de su disposición curatorial y las discusiones generadas al respecto en los medios. Este museo que se erige como "la" metanarrativa pública sobre la historia del *apartheid* –definitivamente es el intento más "espectacular", *lato sensu*, de exponer una narración sobre el periodo– deja ver el movimiento binario de inversión en el imaginario histórico oficial sudafricano, por medio del cual el *apartheid* se confina, se domestica, y en una suerte de alegoría, se "supera". Analizaré aquí algunos de los problemas clave que esta visión supone, así como las contradicciones que expone. La evocación del *apartheid* como un evento cerrado y excepcional, se utiliza en este museo para contrastarlo con la "diversidad" democrática post-1994. Esto se enfrenta con la imposibilidad de explicar las continuidades del sistema en los *habitus* más arraigados de diferenciación (en la materialidad de los cuerpos, en las prácticas cotidianas, en la brecha de inequidad que se abre bajo el "nuevo" Estado neoliberal y que sólo puede explicarse con miradas históricas de larga duración). A su vez, se une con una voluntad política estatal por redefinir y explotar, simbólica e históricamente, el discurso de los "orígenes" en Sudáfrica: los orígenes de la humanidad (hasta hoy allí localizados), y los orígenes de la nación: nueva y atemporal, eterna a la vez, aporética en su propia definición.

En el capítulo tercero trabajo con un artefacto específico: el *Monumento al Voortrekker* sudafricano, inaugurado en Pretoria el 16 de diciembre de 1949, en aquel entonces "Día del Pacto", hoy, "Día de la Reconciliación". Su inauguración tuvo lugar un año después de la instalación del National Party en el poder, lo cual institucionalizó el gobierno del *apartheid*. Este Monumento fue uno de los "iconos" arquitectónicos del régimen, diseñado originalmente para conmemorar a los *trekkers* (viajeros) *afrikáners*. Estos bóers, de ascendencia holandesa en su mayor medida, remontaron camino desde el Cabo hacia el norte de Sudáfrica en el primer

tercio del siglo XIX huyendo de las "presiones" británicas, para fundar *tierra adentro* lo que luego definieron como un nuevo pacto nacional. Más allá de discutir algunas de las líneas de argumentación de la "historiografía afrikáner", me interesa ver en este capítulo cómo se instaló el Monumento como artefacto público en la Sudáfrica del *apartheid*, y cómo es resignificado a partir de 1994, ya que fue *reinscrito* en el presente con una narrativa significativa y diferente, aun en la propia matriz discursiva de la "nueva nación".

En el cuarto capítulo, "Sujetos de la nación, reclamos a la historia: "espacios para la memoria" y suturas al tiempo en Argentina", introduzco la yuxtaposición con Argentina en esta primera parte. Aquí discuto los debates sobre la instalación del "Espacio para la Memoria" en Buenos Aires, un museo que funcionará en las instalaciones de lo que fue la ESMA (Escuela de Mecánica de la Armada), espacio que fungió como centro clandestino de detención y tortura durante la última dictadura militar en Argentina (1976-1983). Trabajo las inflexiones en las concepciones de la historia nacional (no circunscrita a la dictadura) que se produjeron a partir de la consideración sobre qué narrar y cómo hacerlo en ese "espacio para la memoria", qué temporalidad considerar y cómo definir el "acontecimiento". Mi trabajo intenta aportar un elemento preciso en este punto: la aparición pública de un sector del "Movimiento Indígena Argentino (en formación)", en el acto oficial de cesión de la ex ESMA como futuro museo en marzo de 2004, exigiendo su inclusión en la narrativa histórica del "espacio para la memoria" como primeras víctimas del terrorismo de estado visto en una perspectiva de larga duración. No discutiré la viabilidad histórica de este reclamo, en su registro disciplinar. En todo caso analizo la forma como este discurso público, fragmentado, intenta, desde saberes subalternos, impactar en los núcleos duros de la matriz narrativa de la historia nacional, exigiendo la atención de algunos puntos clave.

Los dos capítulos que restan tienen otros soportes de "memoria pública" como foco. El primero, dos textos de ficción. Las obras literarias que construyen relatos sobre el periodo del *apartheid* o las dictaduras, que se suceden en ellos, son innumerables. En este capítulo, en cambio, escojo dos textos (un libro de cuentos y una novela) en los que la memoria, la historia y sus usos públicos y políticos son centro de la trama. Allí se reflexiona directamente sobre el pasado y sus usos, sobre las conmemoraciones y sus problemas. Este es el foco del capítulo "Espectros de la nación: monumento, tiempo pasado y tiempo genealógico en dos textos literarios". Dos escritores, Iván Vladislavic y Carlos Gamerro, sudafricano y argentino respectivamente, con dos obras específicas: *Propaganda en monumentos y otras historias*,[183] y *El secreto y las voces*,[184] cuestionan de manera creativa las disposiciones centrales sobre los usos del pasado y la memoria en los dos contextos particulares.

El último capítulo es más breve y se centra en el análisis de dos ceremonias oficiales: una en Pretoria, en los *Union Buildings*, el 16 de junio de 1999, día de la asunción del primer periodo presidencial de Thabo Mbeki. La segunda en Buenos Aires, en el Colegio Militar, el 24 de marzo de 2004. De estos actos de gobierno me interesa analizar un elemento preciso: en ambas tiene lugar un ritual público de "producción/silenciamiento" de historia, y un latente comunicado sobre el posicionamiento oficial con respecto a la memoria. En la primera, dos grandes estatuas emblemáticas del *apartheid*, las de Louis Botha y James Barry Hertzog, primeros ministros de la Unión Sudafricana (entre 1910-1919 y 1924-1939 respectivamente), fueron cubiertas adrede

[183] Vladislavic, Ivan: *Propaganda by monuments and other stories*, David Philip, Ciudad del Cabo, 1996.

[184] Gamerro, Carlos: *El secreto y las voces*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 2002.

con grandes armazones de metal, prolijamente *borradas* de la escena ceremonial. En la segunda, dos fotografías de ex presidentes del Colegio Militar argentino, las de Jorge Rafael Videla y Reynaldo Bignone, también ex miembros de las juntas militares que gobernaron el país durante el último gobierno *de facto*, fueron retiradas del Salón de los Retratos en una ceremonia específicamente realizada a tal efecto, por oden del presidente Néstor Kirchner, y con parte de la jerarquía militar presente.

He preferido culminar con un epílogo. Allí retomaré las reflexiones centrales del cuerpo del trabajo, no necesariamente para "concluir", sino para dar lugar a otros cuestionamientos posibles sobre los usos del pasado inscritos en el presente.

I
LA NACIÓN EXHIBIDA, LA HISTORIA EN EL *SHOPPING*: PUGNAS EN TORNO AL MUSEO DE ROBBEN ISLAND EN CIUDAD DEL CABO, SUDÁFRICA

Una nueva forma de política urbana organiza el consumo cultural, da lo mismo el shopping o el museo…
ANDREAS HUYSSEN

La nación poscolonial en la Sudáfrica post-*apartheid* se ha construido con numerosos símbolos que pudieran reforzar el sentido del quiebre de la *nueva* nación después de 1994.[1] Para ello, debió crear en sí misma los aspectos conmemorativos, el refuerzo de un pasado "condenable" y otro "memorable".[2] En este capítulo me focalizaré en el análisis de algunas de las posibles lecturas que proyecta el museo de *Robben Island* en Sudáfrica. La ex prisión de máxima seguridad en la que Mandela pasó 18 años de reclusión, fue re-creada como museo por el Estado sudafricano en 1997 y desde

[1] Un enfoque transversal en el continente africano nos llevaría a analizar las producciones pedagógico-performativas desde las independencias. *Cf.* Werbner, Richard (ed.): *Memory and the poscolony…*, *op. cit.*

[2] Anderson, Benedict: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993 [1983]: Gillis, John: "Memory and identity: the history of a relationship", *op. cit.*, pp. 6 y ss; Pandey, Gyan; Geschiere, Peter: "The forging of nationhood. The contest over citizenship, ethnicity and history", en: Pandey, Gyan; Geschiere, Peter (eds.): *The forging of nationhood*, Manohar, SEPHIS, Nueva Delhi, 2003.

ese momento es uno de los sitios clave que evoca la “nueva nación” post-*apartheid*, y uno de los símbolos oficiales de la “nueva historia”. Al mismo tiempo es un icono global de las resistencias y del “triunfo del bien”. Tanto es así que en 1999 la isla entera de Robben Island fue declarada Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO.

La isla se ubica a escasa media hora en *ferry* desde Cape Town, y está atravesada simbólicamente por las pujas de la historia sudafricana: la ocupación boer, la sobreocupación inglesa, la historia brutal del *apartheid*, la nación “arcoiris”. Desde su propia historia, es un *locus* para entender tensiones del imperio en relación con la modernidad nacional, y las tensiones de la nación en relación con la experiencia local.

1. NATURALEZA/CULTURA, TEMPORALIDAD/AGENCIA

Con una naturaleza particularmente frágil, de fauna y flora excepcionales, la isla fue desde el siglo XVII el espacio reservado de la *Dutch East Indian Company* para los más serios oponentes a la ocupación holandesa. Líderes KhoiKhoi[3] pasaron a formar parte de los primeros prisioneros de Robben Island, ya habitada por población nativa que se resistía al colonialismo británico y por KhoiKhoi desde el siglo XVII.[4] Luego, la modernidad imperial también dejó su trazo. Des-

[3] Subgrupo étnico que pertenece a la línea etnolingüística *khoisan*, son parte de los “pobladores originarios” del territorio (diferente a los grupos bantú que migraron desde el norte). Comúnmente llamados *hotentotes* de manera despectiva por los holandeses que llegaron al territorio en el siglo XVII, este grupo inició una migración hacia el norte y ocupó parte de los territorios actuales de Namibia y Bortswana desde el siglo VII.

[4] Para una historia de los “usos” de la isla puede verse Deacon, Harriet (ed.): *The island. A history of Robben Island, 1488-1990*, Matibuye Books-University of the Western Cape & David Philip Publishers, Ciudad del Cabo y Johhanesburgo, 1996.

pués de imitar la estrategia de prisión de alta seguridad y encierro para inadaptados, los británicos que desplazaron a los holandeses en la geopolítica del imperio decidieron reformar las maneras de exclusión y crearon allí un asilo mental a finales del siglo XIX, acorde con la medicalización del *ethos* victoriano como ejemplo de modernidad local.[5]

Como corolario, desde 1961 a 1991 la isla sirvió como prisión de máxima seguridad para los "presos políticos peligrosos", varones no-blancos, en el régimen del *apartheid*.[6] La cárcel se terminó de construir en 1959, y el último prisionero (por razones extra-políticas) salió de Robben Island en 1996 (fig. 1). El trabajo forzado improductivo, las visitas permitidas sólo una vez cada seis meses en espacios colectivos vigilados, la obligación de vestir ropas ligeras en el invierno pleno de la isla austral y de tener que dormir solamente sobre un petate, son algunos de los elementos que describen el sistema reclusorio de Robben Island.[7] A

[5] *Cf.* Deacon, Harriet: "Remembering tragedy, constructing modernity. Robben Island as a national monument", en Nuttal, Sarah; Coetzee, Carli (eds.): *Negotiating the past. The making of memory in South Africa*, Oxford University Press, Ciudad del Cabo, 1998. Los últimos pacientes medicalizados fueron trasladados fuera de la isla en 1931.

[6] En general, los presos fueron sentenciados bajo las leyes de a) *Communist Act*, Acta de Seguridad Interna 44, promulgada en 1950 (también aplicada a mujeres), que dio amplios poderes al gobierno para perseguir a líderes de la oposición y desbandó al Partido Comunista (reformado como SACP, South African Communist Party en 1952); b) prohibición a pertenecer a organizaciones ilegales, c) bajo la *Security Act* y la *General Security Act*, Acta 62, d) contravención del Acta 34 de 1955, que condenaba el abandono del país con un pasaporte inválido (este último fue el cargo prominente para condenar a Mandela en el juicio de Rivonia). *Cf.* Solani, Noel: *Memory and representation: Robben Island Museum…*, *op. cit.*, p. 29.

[7] No se tienen registros exactos pero se estima que alrededor de 3 000 prisioneros pasaron por Robben Island, algunos con estancias muy cortas y otros, como Mandela, estuvieron casi dos décadas. Según narra Lionel Davis, ex prisionero en Robben Island, activista, artista plástico, ex habitante del Distrito Seis de Ciudad del Cabo y actual guía del mu-

su vez la isla es, desde ese entonces, el símbolo por excelencia de la resistencia al *apartheid*: como ha sido expuesto más de una vez, la "vieja generación" de prisioneros políticos explicita haber forjado desde allí las bases más importantes del movimiento de liberación.[8] Emplazada en medio de una isla en la que el Atlántico hace sentir su fuerza, árida, fría, muy ventosa y con predominancia de flora de arbustos bajos y fauna única, la prisión es un edificio compacto, con tres grandes patios interiores, rodeado enteramente por alambrados de altura (figs. 2 y 3). Prácticamente nada se ha modificado ni agregado en el interior de la prisión/museo. El visitante puede ver las habitaciones colectivas e individuales con sus camas-cuchetas, las medidas de ración de comida para cada prisionero según su clasifcación racial, algunos petates y mantas a modo de "muestra", los baños dentro de las mismas habitaciones, sin división alguna y en condiciones insalubres (figs. 4 y 5).

---

seo, hasta 1979 los prisioneros dormían sobre petates delgados. Luego se incorporaron camas. Probablemente la traslación más notoria del funcionamiento del *apartheid* a la prisión tuvo que ver con las diferencias en la alimentación que recibían los prisioneros, ya fueran *colourds*, asiáticos o bantu (no había blancos en Robben Island). Las características adicionales son bastante conocidas: los prisioneros no tenían derechos a usar ropa interior ni calzado (excepto sandalias, si se otorgaba un permiso especial); no había agua caliente (en invierno las temperatures son inferiores a 10 grados bajo cero); las letrinas y las duchas estaban adentro de las celdas colectivas (o en baños colectivos) sin división alguna. En la prisión había celdas colectivas generales y unas pocas celdas individuales para personas como Mandela o Sobukwe, considerados demasiado "peligrosos", "inteligentes", como para dejarlos en celdas colectivas. Entrevista con Lionel Davis, Robben Island, 1 de octubre de 2006. *Cf*. Coombes, Annie: *History after apartheid. Visual culture and public memory in a democratic South Africa*, *op. cit.*, pp. 55 y ss.

[8] Para una crítica de este periodo emblemático véase Buntman, Fran: "How best to resist? Robben Island after 1976", en Diecon, Harriet (ed.): *The Island…*, *op. cit.*, pp. 137-166.

Después de la liberación de los últimos prisioneros acordada por De Klerk el 30 de abril de 1991,[9] la lucha por el destino que tendría Robben Island fue álgida; y después de 1994 tuvo un enorme trasfondo político. Los bastiones del National Party se negaban a que fuera un sitio de memoria porque "peligraba el futuro natural tan precario de la isla", cuando en realidad, lo que temían que peligrara era la retórica de la "reconciliación". Otros sectores de derecha proponían explotar turísticamente la naturaleza de la isla, y otros actores ligados a organismos internacionales y no gubernamentales pedían que se creara allí una Universidad de la Paz, con estudios dedicados a la seguridad internacional, las relaciones pacíficas entre los pueblos, y los derechos humanos. Los ex presos políticos fueron los más enérgicos en apoyar que se creara allí un Museo de la Memoria, junto con el plan del gobierno de Mandela.[10] Finalmente, la fundación del Mayibuye Center en 1993 (formado principalmente por

[9] La correspondencia entre el gobierno nacional, los prisioneros y la prensa extranjera fue fluida en ese momento. La presión de la comunidad internacional –con la cual los prisioneros tenían conexión directa en los últimos años, vía canales informales para evadir la seguridad en la prisión– tuvo una injerencia central en el proceso. En el repositorio del Mayibuye Center de Ciudad del Cabo hay una buena colección de documentos sobre este intercambio de correspondencia. *Cf. Mayibuye Center. Historical Papers Collection.* MCH64, 80. Island Working Committee Executive (IWCE) 1991.

[10] Para una discusión sobre este punto véase Dieron, Harriet: "Introduction", en Dieron, Harriet (ed.): *The Island. A History of Robben Island…*, *op. cit.*, esp. pp. 1-8; Coombes, Annie: *History after apartheid…*, *op. cit.*, pp. 60-62; Lionel Davis plantea que ésta también fue una cuestión debatida en la élite blanca sudafricana, y que parte de esa élite estuvo de acuerdo en crear un museo siempre y cuando se otorgaran licencias para construir hoteles de calidad internacional y casinos (tal como sucede actualmente con el Museo del *Apartheid*). Entrevista con Lionel Davis, Ciudad del Cabo, Robben Island, 1 de octubre de 2006. Sin que haya hoteles internacionales, la mercantilización de la memoria en Robben Island es un elemento no sólo visible sino prácticamente naturalizado.

las colecciones de fotos y archivos de la IDAF –*International Defence and Aid Foundation*– preservados en Londres por la organización exiliada), se sumó a las exhibiciones que se hicieron allí en 1993 y 1995 para darle realce a la ex prisión. La misma se convirtió en museo y comenzó a funcionar en enero de 1997. Pero el principal objeto político de erigir allí un museo estatal de la memoria era crear un imaginario preciso de la nueva nación. De allí que la lucha por la significación del sitio sea intransigente en su poética, en su complejo exhibitorio, en su presentación de sí.[11]

Llegar a la isla se ha convertido en una experiencia uniformada, reglamentada por las normas del "turismo –en este caso oficial– de la memoria".[12] Sólo se puede ingresar mediante la compra de boletos por anticipado, en los *ferries* establecidos por la concesión del "Nelson Mandela Gateway" situado en la explanada principal del "Waterfront" de Ciudad del Cabo, el antiguo puerto convertido hoy en circuito comercial (costoso) para el turismo internacional. El "Gateway" se encuentra dentro del *shopping mall* erigido con vista al

[11] Sobre las transferencias de los archivos de los prisioneros y de las colecciones de fotografías desde la propia isla al Mayibuye Center y la polémica que esto produjo en términos políticos, véase Van Wyk, Carol Judith: *Using memory as a tool to build museum collections with reference to the UWC-Robben Island Mayibuye Archives: The Robben Island Memories Project*, tesis de maestría en bibliotecología, University of the Western Cape, 2004, inédita, pp. 23 y ss.

[12] En Sudáfrica es común la categoría "turismo de la memoria" para referir a una especie de "industria cultural" que es parte de la oferta post-*apartheid,* tanto a turistas locales como extranjeros. Podríamos mencionar la visita a los *townships,* que generalmente incluye el nuevo género que constituye el modo espectacular de "experimentar" la pobreza, así como una "explicación" de la vida en tiempos del *apartheid*. Por otra parte hay verdaderos experimentos tales como el WECAT (*Western Cape Action Tourism Project*), ya mencionado. *Cf*. Witz, Leslie; Rassool, Ciraj; Minkley, Gary: "Tourist memories of Africa", *Memory and History: Remembering, Forgetting and Forgiving in the life of the Nation and the Community*, Laval University, Québec, 2000.

mar.[13] También el dispositivo de la página oficial de Internet ofrece pistas interesantes sobre el rol concedido a Robben Island desde la narrativa oficial: la apelación a los sujetos históricos de la nación, a la temporalidad de la nación y su relación con el trauma en la presentación internacional de su función y objetivos. En primer lugar, es interesante ver cómo una noción específica del periodo precolonial se proyecta desde el museo sudafricano. En el portal de su página de Internet oficial leemos:

> Por casi 400 años, Robben Island, a 12 kilómetros de Cape Town, fue un lugar de destierro, exilio, aislamiento y prisión. Allí los gobernantes enviaban aquellos que consideraban revoltosos, inadaptados sociales o incompetentes para la sociedad (…) La gente vivía en Robben Island muchos años atrás, cuando el canal marítimo entre la Isla y el Cabo no estaba cubierto de agua. Desde que los holandeses se ubicaron en el Cabo hacia la mitad del siglo XVII, Robben Island se usó primariamente como una prisión.[14]

Tres controvertidas aporías en la construcción de la identidad se exponen aquí: sujeto, temporalidad, nación. En primer lugar, el sujeto histórico precolonial es "la gente" (*people*), los referentes étnicos se pierden en un momento en

[13] De hecho una característica de las pugnas ha sido el relativamente elevado costo del "viaje" al Museo de Robben Island: 150 rands sudafricanos por persona (alrededor de 23 dólares estadounidenses, precio establecido hasta el 15 de mayo de 2007). Algunos intelectuales esgrimieron la necesidad de abaratar esos costos para hacer accesible el espacio al público general sudafricano (el precio está claramente establecido para el turismo internacional y no para gran parte de la población de ese país) y elevaron petitorios colectivos al consorcio, aparentemente sin resultados hasta el momento. Comunicación personal con la prof. Antjie Krog, University of the Western Cape, 12 de septiembre de 2006.

[14] http://www.robben-island.org.za/departments/heritage/heritage.asp, última consulta: 8/05/07.

el que hay que resaltar la “uniformidad ante la diferencia imperial”. Por otro lado, la resistencia se narra desde esta figura de la larga duración histórica, como metanarrativa: el oprobio es el *apartheid*, pero la resistencia lo excede temporal e históricamente.[15] Además, sólo el momento de la llegada de los holandeses se considera un punto a precisar en la línea del Tiempo Histórico. Robben Island irrumpe en “la mitad del 1600”. Y “los holandeses” entran a definir lo que interesa destacarse: desde ese momento fue una prisión. Si en realidad pocos resaltaban a Robben Island como reclusorio político antes de 1960 –y privilegiaban más bien su historia como espacio de encierro y medicalización– ahora Robben Island debe recordarse como lo que asume el símbolo metafórico de la nación recluida, oculta: la cárcel. No es casual la precisión de que desde 1600 (y no desde 1960) funcionaba como tal. Hay aquí una especie de arqueología narrativa, porque se deja claro que “la gente” que allí permanecía simboliza a la nación *siempre presente*, pero *invisibilizada*. La cárcel material es la metáfora de la exclusión secular de una nación que allí se silenció todo ese tiempo; pero que logró allí mismo gestar los fundamentos de su libertad, lo cual es, una vez más, una poética inmaterial de su mito de origen.

Aquí hay dos puntos a ser rescatados: el primero tiene que ver con la dualidad que jugó la isla en la construcción de este imaginario de *nación-gestada-en-reclusión*: era la representación, en el *confinamiento*, de la injusticia (para

[15] Este punto ya es señalado por Veronique Riouful, quien asevera que “este sub-texto [el de Robben Island como el lugar para los “revoltosos” históricos a la vez que el espacio pleno de toda resistencia] descentra la importancia del periodo del *apartheid* en el pasado sudafricano y lleva a considerarlo desde un punto de vista más moral que político, distorsionando el pasado y la dimensión partidaria de su evocación en el presente…”. A su vez, también oblitera el lugar de las mujeres. *Cf*. Riouful, Veronique: “Behind telling: post-*apartheid* representations of Robben Island`s past”, *Kronos. Journal of Cape History*, núm. 26, agosto de 2000, p. 30.

algunos) y de los elementos "nocivos" (para otros). Ese confinamiento, sin embargo, no está fuera de la "visión" de la sociedad: de hecho, Robben Island se alcanza a ver desde el puerto de Cape Town como un espectro.

> Si Cape Town es el edén secular, entonces la isla, hasta transformarse en el sitio de patrimonio sudafricano por excelencia, fue la serpiente envenenada, estratégicamente posicionada fuera del alcance pero no fuera de la vista, inextricablemente ligada con la historia del continente.[16]

El juego de palabras de Friedman, *Out of mind but not out of sight*,[17] indica el posicionamiento de advertencia que jugaba Robben Island para el "edén secular": a diferencia de los centros clandestinos de detención, la isla se alcanzaba a divisar como el destino de quienes no acataban el sistema, o como símbolo de resistencia de quienes sabían allí a sus líderes. El otro punto tiene que ver con el rol que juega la imagen de la prisión en la "nueva" historia dispuesta como memoria pública. Gran parte de la narrativa oficial desde la propia inauguración de la exposición *Esiqithini* en 1993 –prolegómeno del Museo– posicionó a Robben Island como el espacio en el cual la historia verdadera, de libertad, triunfo y reconciliación, se había gestado *en prisión,* en un tiempo paralelo, saliendo en ese momento a la luz en el presente de todos y a modo de redención. A su vez, el Museo del *Apartheid* en Johannesburgo utilizará esa misma imagen pero de manera opuesta. En ese caso, se trata de la figura arquitectónica de la cárcel en la cual la "historia del *apartheid*" (o más bien su *temporalidad*) es la que "vuelve al lugar donde pertenece":

[16] Friedman, Hazel: "All the paradoxes of a nation fuse on the island of shame", *Sunday Independent*, 20/09/1998, p. 17.

[17] El periodista y escritor invierte lúdicamente aquí la expresión "out of sight, out of mind"; que podríamos traducir coloquialmente como "ojos que no ven, corazón que no siente".

entre el museo y la prisión.[18] Aquí hay una figura simbólica que circula: la de la sociedad aprisionada en la historia, con su correlato del *apartheid* como un sistema real pero foráneo, excepcional, amorfo, que victimizó a toda la sociedad y que gracias a la elaboración histórica de determinados sujetos, tuvo su reordenamiento temporal en la configuración definitiva del presente "nuevo".

Prestemos atención a un renglón fabulario del párrafo citado de la página web, cuyo argumento se pierde en el tiempo no especificado. En ese extracto, "la gente" se comunicaba por un canal terrestre entre el Cabo y la isla, y Robben Island era parte del territorio continental de Sudáfrica: la nación estaba entera en su territorio geográfico, en un pasado luego destruido, al menos hasta allí, por "los holandeses", y por el mar, que en algún momento inexplicado vino a sellar con la geología el gesto separatista del imperio.[19] Aquí, si bien la nación funciona como metáfora

[18] Véase capítulo "El pasado reordenado: alegorías invertidas y la 'memoria tutelada' en el *Museo del Apartheid* de Johannesburgo".

[19] En uno de los *ferries* que transportan turistas desde el *Nelson Mandela Gateway* se proyecta un audiovisual, en realidad una edición acortada en 12 minutos del documental *Voices from Robben Island*, hecho por Jurgen Shadeberg en 1994. En ese audiovisual, una voz en *off* "personifica" a la isla, que comienza diciendo: "Millones de años atrás yo no estaba sola en medio de estas mareas saladas como lo estoy ahora. Al contrario, era una colina entre colinas". [Proyectado en el tour que realizó el autor el día 2 de octubre de 2006]. Para una explicación más prolongada sobre los documentales realizados véase Solani, Noel: *Memory and Representation: Robben Island Museum*, *op. cit.*, pp. 84-88. Para Veronique Riouful, la inclusión narrativa de elementos naturales, aspectos geológicos, o la intervención romantizada de los navegadores de antaño en la narrativa de la isla y de la prisión, tiene la función de "neutralizar" el pasado. *Cf.* Riouful, Veronique: "Behind telling: post-*apartheid* representations of Robben Island`s past", *op. cit.*, p. 28. Desde mi lectura, no se trata de neutralizarlo sino de re-semantizarlo, de suturar la narrativa de acuerdo con un presente formateado. En esa resemantización, si bien el pasado debe aparecer como negado, hay una teleología pre-visible. El pasado adquiere

sublimada, la página de Internet del Museo de Robben Island proyecta hacia los pueblos precoloniales una noción difusa de aquello que Johannes Fabian denomina *la negación de la coetaneidad*:[20] en un gesto narrativo la "gente" (sin procedencia, sin identificación), pertenece al pasado remoto aunque viva hoy mismo; a un pasado mítico que no es posible discernir porque se pierde en los cambios estructurales de la *longue durée*. Se pierde, peor aún, en los pasajes etnográficos de la historia natural: un tiempo de eras, y no de hombres y mujeres.[21] Son los sujetos que en la isla quedaron prisioneros, los que vienen a revelar que es allí que la nación se incubaba, gestándose, en un reducto separado:

> Líderes indígenas africanos, líderes musulmanes de las Indias Orientales, soldados y civiles holandeses y británicos, mujeres y activistas anti-*apartheid*, incluyendo al presidente Nelson Rohihlala Mandela y el líder fundador del Pan Africanist Congress, Robert Mangaliso Sobukwe, todos fueron prisioneros en la isla.

---

una función política capital que nunca puede alegar neutralidad: hasta la banalidad de los pingüinos evocados o de la isla narrando su soledad en medio del agua salada, tiene una proyección política.

[20] *Cf.* Fabian, Johannes: *Time and the other. How Antrhropology makes its object*, Columbia University Press, Nueva York, 1983, pp. 31 y ss.

[21] Esto remite a una peculiar "obsesión por los orígenes" en el discurso actual de la nación. Lo "autóctono" *versus* lo que no lo es, define con más precisión las transferencias simbólicas en esta era cosmopolita de fronteras permeables. Ahora bien, en Sudáfrica esto tiene un plus especial, porque en la era post-*apartheid*, la "naturaleza" suele aparecer ligada a los discursos sobre la nación, sobre lo que pertenece a su historia continua y lo que debe definirse claramente como local o como *alienígena* en un lenguaje permeable entre discursos biologicistas y socioculturales. Racismo, xenofobia, particularismos nacionalistas y políticas de exclusión están imbricados en estos discursos aparentemente inocuos sobre el hábitat, el territorio y "la naturaleza". Sobre la dinámica de estos tópicos *cf.* el sugerente ensayo de Comaroff, Jean; Comaroff, John: "Naturalizando la nación: *aliens*, apocalipsis y el Estado poscolonial", *Revista de Antropología Social*, 11, 2002, pp. 89-133. Agradezco a la Dra. Mónica Cejas la indicación de este texto.

Africanos, musulmanes, asiáticos, holandeses, británicos y mujeres. Es interesante notar aquí que las "mujeres" parecen una categoría excepcional de diferenciación genérica, sin condición o identificación racial o política, como si holandeses, británicos o disidentes políticos no pudieran ser mujeres: este párrafo deja implícito que la nación arco iris es nueva sólo en su visibilidad.[22] Estaba allí, desde hacía 400 años, gestándose en la disidencia política: una disidencia que no es *solamente* racial, y que viene a ser sintetizada por la sinécdoque individual de Nelson Mandela.

> Sorteando la oposición de las autoridades de la cárcel, los prisioneros de la isla *después de 1960* fueron capaces de organizar eventos deportivos, debates políticos y programas educacionales, y enfatizar sus derechos para ser tratados como seres humanos, con dignidad e igualdad. Ellos fueron capaces de ayudar al país a establecer los fundamentos de nuestra democracia moderna.[23]

Queda más claro aquí que los sujetos gestores de la nación son todos los prisioneros, pero los liberadores, unos pocos. Son los prisioneros del *apartheid*, de la nueva versión de la cárcel en la cual recluyeron a los miembros principales del African National Congress (ANC): el recambio político trajo con él la revisión de las prácticas patrimoniales y la introducción de una nueva ortodoxia proyectada al pasado, fue inevitable.[24]

[22] De hecho se sabe que algunas mujeres pasaron por Robben Island excepcionalmente; pero fue una cárcel para hombres no blancos principalmente.

[23] Cursivas mías. Carl Smith, en su divulgado libro sobre la isla, expresa que "dentro de sus más golpeadas fronteras, Robben Island alberga las memorias de una nación y las leyendas de lo mejor y de lo más espurio de los sudafricanos". *Cf.* Smith, C. *Robben Island*, cit. en Solani, Noel: *Memory and Representation: Robben Island Museum (1997-1999)*, *op. cit.*, p. 10.

[24] *Cf.* Davidson, Patricia: "Museums and the reshaping of memory", en Nuttal, Sarah; Coetzee, Carli (eds.): *Negotiating the past: the making*

A su vez, esta ambivalencia tiempo-sujeto es evocada en diferentes soportes. Uno de ellos, la presentación oficial del Museo (en radio, televisión, carteles, folletos), llevaba como única leyenda: *"En 1964, aquellos que creían en la democracia, la dignidad y la igualdad iban a Robben Island. Nada ha cambiado"*.[25] La figura analógica del turista de hoy con el prisionero de ayer tiene un correlato interesante: es en Robben Island donde la solución histórica se produce. Una vez más, *nada ha cambiado* porque las condiciones del Estado nuevo/nueva nación estaban allí gestándose. Por otra parte, la intención oficial sobre el museo como dispositivo pedagógico queda más clara: es el futuro el que hay que proyectar, no solamente el pasado. Si en su interior hay un influjo moral (más aún que político) es justamente porque la apuesta es proyectiva y el dispositivo mismo es una alegoría temporal: ni siquiera se lo denomina "espacio" de la memoria o de alguna otra manera. Es el *museo* de Robben Island. Sin embargo, nada se parece menos a un museo en sentido estricto. Pero se resuelve así la tensión política: *es un museo sobre cómo se gestó el futuro* (futuro que es una proyección, una "promesa" del pasado como planteaba en la introducción). De ahí su contenido principalmente pedagógico. Así, si es verdad que "construimos monumentos para recordar siempre y construimos memoriales para no olvidar nunca",[26] Robben Island como monumento de victoria se construye eludiendo su dimensión memorial.

Es interesante notar el desplazamiento narrativo que produjo el reporte de la Oficina de Turismo de Western

---

of memory in South Africa, Oxford University Press, Ciudad del Cabo, 1998, pp. 145 y ss.

[25] Los carteles con esta inscripción siguen a la venta en Robben Island. Citado también en Riouful, Veronique: "Behind telling: post-*apartheid* representations of Robben Island's past", *op. cit.*, p. 31.

[26] Danto, Arthur: *The state of the art*, Prentice Hall Press, Nueva York, 1987, p. 112.

Cape, en el año 2000, sobre la figura de Mandela. En él, el ex presidente se reconoce por haber sido "hospedado" (*housed*)[27] en la isla, "no encerrado o puesto en prisión como los demás prisioneros". Además, se la presenta como "la isla de Nelson Mandela y de su nuevo proyecto nacional (…) Por deducción, para la Oficina de Turismo de Western Cape fue Mandela el que logró conducir la democracia en Sudáfrica".[28] No se trata en absoluto de minimizar la cultura política subversiva que generó "la universidad" de Robben Island, como los ex prisioneros la llaman.[29] Simplemente sostengo que en esta representación narrativa, el *apartheid* es el epílogo en el que la nación revela sus iconos heroicos, para desplegarse políticamente hacia atrás, en el tiempo de la historia *realizada* como modernidad democrática. Es la "nación arco iris" la que nace en el trauma histórico de la prisión: el gran encierro es, en la narrativa oficial, el símbolo productivo de la armonía racial y la tolerancia a la diferencia. Es por eso mismo que, sin solución de continuidad, el oprobio de la nación silenciada se convierte en el complejo pedagógico de la nación exhibida.

Tal como expresa Noel Solani, la construcción de Robben Island como "la" memoria nacional de la lucha, no sólo excluye a las realidades de otras prisiones como la Pretoria Central Prison donde la configuración política y étnico-racial de los prisioneros era otra,[30] sino también la construcción

[27] *Cf. Official Travel Guide of the Western Cape Tourism Board*, Ciudad del Cabo, 2000/2001.

[28] Solani, Noel: *Memory and Representation: Robben Island Museum…*, *op. cit.*, p. 88.

[29] *Cf.* Deacon, Harriet: "Remembering tragedy, constructing modernity…", *op. cit.*, p. 164.

[30] *Cf.* Solani, Noel: *Memory and Representation: Robben Island Museum…*, *op. cit.*, p. 11. En Robben Island se recluyó parte importante de los activistas negros anti-*apartheid* de la "vieja generación" (y gran parte de ellos miembros del ANC): Nelson Mandela, Ahmed Khatrada, Govan Mbeki (padre del actual presidentre), Jacob Zuma, Robert Sobukwe. En

experiencial de aquellos a los que se confinó como prisioneros en las granjas rurales de propietarios blancos, restituyendo así una especie de "esclavitud punitiva". También existe un desplazamiento temporal, necesario para fijar la condición aporética de la nación.[31] Los referidos son los *últimos* prisioneros, los liberadores de un sentido colectivo que como vimos, se gestó hace 400 años, *a la sombra* de la historia mundana. Como toda trayectoria heroica que conserva un componente esotérico, al espectador de esa exhibición le queda claro que hay una parte que nunca le será desplegada; una parte a la que no tiene derecho de penetrar. Sólo sabrá que allí, en ese lugar acondicionado para "sentir" los despojos del pasado –las violaciones del *apartheid*–, a espaldas de la historia del mundo, se incubó un movimiento que irrumpió para ocupar de manera legítima el lugar de los héroes consagrados, ahora sí, en la historia mundana de los hombres y mujeres.[32]

---

la Central Prison hubo más presencia de prisioneros de otras filiaciones políticas como el Partido Comunista o el Pan Africanist Congress (PAC).

[31] La idea de la nación como aporía, como "espacio silencioso de referencia" en la historia, que es "nueva" y "eterna" a la vez, es desarrollada entre otros por Prasenjit Duara como un problema teórico cuando se transfieren conceptos eurocéntricos y de herencia ilustrada, a espacios poscoloniales. *Cf*. Duara, Prasenjit: *Rescuing history from the nation. Questioning narratives on modern China*, *op. cit.*, pp. 26 y ss. Trabajo este punto con más detenimiento en Rufer, Mario: *Reinscripciones del pasado…*, *op. cit.*, pp. 22-44.

[32] Justamente la diferencia de género es un elemento clave para comprender este punto. No hay mujeres en los vitrales, no porque no existan en el movimiento, sino porque *allí* no pueden mostrarse. Las mujeres (en gran parte muchas de las esposas de los prisioneros) participaron de manera activa transmitiendo "hacia fuera" el sentido de la lucha política, funcionando como vectores. Pero si eso es exhibido, la concepción narrativa de la historia liberadora gestada heroicamente a la sombra de la historia mundana, se diluye, como se diluye también la poética del ANC como vector organizativo del movimiento. La incorporación de la mujer a la narrativa daría la visión (justa, por cierto) de la liberación como un proceso social más complejo, en la que más que estructuras institucionales

Mandela, como epítome, es el peregrino que en la narrativa de Robben Island encarna el camino histórico de la nación: de la cárcel al Estado, del *apartheid* a la democracia.[33]

A su vez, Robben Island es parte del mandato nacional en la era cosmopolita. Se introduce en un contexto global dentro del cual “lo que el Estado debe proyectar como recuerdo colectivo” no escapa a compromisos globalizantes y a mandatos neoliberales. Con una historia de apropiaciones consecutivas, reproduce las marcas de la exclusión y la explotación; y sobre la solemnidad del trauma recordado, proyecta un sentido de la “armonía en diversidad” y de la “unidad histórica”.[34] Sin embargo, esta representación silencia u oculta episodios, sujetos y hechos.

2. NARRATIVA TRIUNFALISTA: LA NACIÓN EXHIBIDA, LA DIVERSIDAD OBTURADA, LA HISTORIA VICTIMIZADA

¿Como qué se nos presenta el tiempo en esta forma de encontrarnos con él, quizá como el “en-qué” donde las cosas cambian?

M. Heidegger

El desafío para un Estado que quería representar nuevas historias nacionales en la esfera pública, que pusieran

fijas (como un partido político), participaron otras formas organizativas, otros elementos de la sociedad.

[33] *Cf.* Sobre esta idea Irlam, Shaun: “Unraveling the rainbow: the remission of nation in post-*apartheid* literature”, *The South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, 103:4, fall 2004, p. 696.

[34] Tal como expresa Veronique Riouful: “la nueva representación pública de Robben Island soslaya los aspectos dolorosos y también los divisorios en la narrativa del pasado de la isla, rescatando aspectos positivos llevados a términos universales…”, Riouful, Veronique: “Behind telling: post-*apartheid* representations of Robben Island`s past”, *op. cit.*, p. 26.

tanto la estructura como el individuo en el análisis, y que asegurara la retórica de la reconciliación, era aprovechar estratégicamente una paradoja simbólica usando a la historia como medio.[35] En primer lugar, la narración debía recoger como "experiencia histórica" a las violaciones de los derechos humanos y las infamias del *apartheid*, aunque con una medición precisa, con un ajuste claro sobre *los límites de lo narrable*, lo que asegurara públicamente la estabilidad institucional. En este sentido, la paradoja consistió en rescatar la concepción de una *nueva* nación basada en una *larga historia* de lucha subterránea, oculta, excluida: pero coherente y sin fisuras.

Una historia que *siempre había estado presente* pero *invisibilizada*: la nación es "nueva" porque "recién ahora la vemos", pero antigua como las comunidades que se pierden en los mitos de origen. Desde aquí, no es difícil imaginar que una narrativa triunfalista es la que imprimió el sello oficial de Robben Island. Nuevamente en el portal de la *Web Home Page* leemos

> Aquellos presos en la isla se sobrepusieron a nivel psicológico y político convirtiendo a una prisión *"hell-hole"* en el símbolo de la libertad y la liberación personal. Robben Island viene a simbolizar, no sólo para Sudáfrica y el resto del continente africano, sino para el mundo entero, el triunfo del espíritu humano sobre la enorme injusticia y la adversidad.

Sin embargo, si la imagen que proyectó Robben Island desde 1997 hacia la prensa y la opinión pública internacional es la del "triunfo del bien sobre el mal", al interior de la sociedad nacional el cuestionamiento (que apenas repercutió) fue por equiparar la historia de "reemergencia nacional" con

[35] Véase el análisis de Bonner, Philip: "New nation, new history: the History Workshop in South Africa", *Journal of American History*, 81, núm. 3, 1994.

una memoria particular sobre la consolidación de un partido político. Las críticas a la visión de Mandela y del rol del ANC como la poética principal del Museo, no se hicieron esperar.[36] Porque el posicionamiento de la isla como "el" espacio simbólico del Movimiento de Liberación se complementaba con la narrativa visual (implícita) del ANC como el sujeto político organizativo de un movimiento compacto. Tres despliegues visuales nos permiten ampliar esta concepción: una escena de *Esiqithini* (figs. 7 y 8); las imágenes que ocupan en la isla la "cantera de cal" (parte del *tour* organizado del Museo, recorrido que se hace con un ex prisionero que relata), y el "patio de trabajos forzados" (figs. 9 y 10); y la exhibición presente en el *Nelson Mandela Gateway* (fig. 11), como antesala simbólica del viaje a Robben Island.[37]

Esiqithini ("en la isla", en lenguas xhosa y zulu)[38] fue una exposición realizada con la co-organización del South African Museum (SAM) y el Mayibuye Center, y abrió sus

[36] En encuestas realizadas el año de la inauguración, esos fueron los resultados más visibles. A su vez, en una visita guiada con un ex prisionero, en el momento de la entrada en la celda de Mandela, un hombre sudafricano de Durban preguntó: ¿por qué la historia que usted narra se focaliza en individuos y por qué éstos son siempre los mismos? Por otra parte hay que recordar que la celda emblemática de Nelson Mandela (cuya fotografía se vende en postales de correo en todo el país) fue una de las últimas que ocupó, pero en realidad iban rotando a los presos frecuentemente (fig. 6). Entrevista personal con Lionel Davis, Robben Island, 1 de octubre 2006. *Cf.* Coombes, Annie: *History after apartheid*…, *op. cit.*, p. 75. A su vez hay que recordar que en 1961 el ANC y el PAC (Pan African Congress) fueron proscritos como organizaciones políticas, lo cual se adelanta en dos años a la fecha en que Robben Island se transformó en la cárcel de máxima seguridad para prisioneros políticos "colourds" y "africanos" según la clasificación del régimen.

[37] De hecho en el audiovisual mencionado que se proyecta en el *ferry* que va a la isla, la voz en *off* aludida antes, proclama "el nuevo orden fue diagramado en la isla… la propia constitución sudafricana fue moldeada por los hombres que picaban piedras allí…".

[38] *Cf.* Coombes, Annie: *History after apartheid*…, *op. cit.*, p. 60.

puertas el 26 de mayo de 1993. Fue el primer intento riguroso por imponer la noción de que la isla (y dentro de ella la prisión) debía servir como dispositivo de exhibición. El material visual principal de esta muestra fueron por un lado fotografías de los ex prisioneros, y también algunas de sus pertenencias que ellos habían utilizado durante su reclusión. La exhibición pretendía jugar con una idea de intimidad que familiarizara a los espectadores con la vida ordinaria de "sus" prisioneros, elemento indispensable para comprender luego el lugar metafórico que ocuparían "sus" héroes. Actualmente parte importante de estas fotografías se encuentran exhibidas en el Nelson Mandela Gateway, una especie de "antesala" de Robben Island, antes de iniciar el viaje en *ferry* que conduce a la isla.

En la foto que expongo (fig. 8) se ven dispuestas de manera casual algunas ropas, junto con papeles apilados sobre cajas de cartón para transportar manzanas. La provisionalidad de la escena muestra una idea completamente diferente de lo que se transformaría en un museo heroico nacional: no hay gestas ni huestes desplegadas; la austeridad y la precariedad son parte del escenario que vio nacer al movimiento de liberación allí dentro. Esas pertenencias anónimas –no se indica de quiénes fueron esas ropas y esas cajas– tienen como marca de identificación una fotografía que muestra a los prisioneros saliendo de la isla, acarreando las mismas pertenencias que allí se ven exhibidas, con Mandela como el rostro visible y una vez más, sinécdoque de la liberación. El anonimato de las pertenencias en ese cuadro visual se convierte en símbolo de la visión unificadora: todos fueron prisioneros; las pertenencias, en ese lugar, poco sentido tenían de propiedad individual. Sin embargo, "nosotros", los espectadores, necesitamos esa "otra parte" del significante roto, la fotografía que identifique, que nos "enseñe" quiénes eran esos, con cara, nombre y apellido: entonces, en las fotos del *Esiqithini*, Mandela es el plano principal en

la exhibición y en su celda; y el ANC el sujeto colectivo único del movimiento.[39]

En el vitral de los presos políticos, la imagen se repite. Allí sí, ya en el museo instalado, los presos políticos necesitan ser individualizados. Es necesario que en el artefacto pedagógico quede de manera evidente el panteón contemporáneo de héroes allí gestados. Los vitrales exponen una mayoría indiscutible de participantes y líderes del ANC, junto con Mandela, con una breve explicación sobre la trayectoria de lucha de cada uno de los héroes inmortalizados en un memorial a destiempo. A destiempo porque a diferencia de los mártires, los héroes de la "nueva" nación están vivos, y el Estado no necesita de metáforas justificantes: *ellos son el Estado*. Es por demás sugerente que el audiovisual proyectado en el *ferry* hacia Robben Island termine con la voz que personifica a la isla diciendo

> …los guardias [de la prisión] fueron transformados por los hombres encadenados que aquí había. Aquí se le dio forma a la restauración de la nación. Los *graduados* de la prisión ocupan hoy puestos de liderazgo en el gobierno y es por eso que también me alegro por el triunfo del espíritu humano que prevaleció en mis costas…[40]

La isla, personificada, testifica sobre el proceso de resarcimiento de los "guardias" de la cárcel: una sinécdoque del proceso más amplio de restauración, reparación y "cura" (*healing*) de la nación, comenzado en el microcosmos que fue Robben Island como "universidad", como "laboratorio" y como germen de lucha política. Pero a su vez, este fragmento discursivo pretende ser una muestra de que la "reconciliación" nacional, en términos prácticos, también comenzó en Rob-

[39] *Idem.*

[40] Extracto del documental *Voices from Robben Island*, cit. exhibido en el *ferry* que transporta a la isla. 2/10/2006. Énfasis mío.

ben Island y estaba plasmada en los *exempla* en los héroes políticos. En la presunta transformación que produjeron en los guardias, habrían logrado mutar el odio –y el reclamo social de justicia– en una *lección* de vida.[41]

Ahora bien, esto no se reduce a la presentación del video en el *ferry*; sus implicaciones son más amplias. Uno de los dilemas cruciales en las políticas de la memoria actuales sudafricanas es el que presenta al *apartheid* –en algunos soportes– como un sistema proteico de poder, sin agencia, sin involucrar a hombres y mujeres que lo pusieron en marcha. Los guardias han sido transformados justamente porque son las víctimas de un sistema amorfo, activo en sí mismo. La personificación de la isla se une a la *cosificación* de un régimen. La misma oblitera el hecho crucial de que el *apartheid* fue un sistema rizomático, socialmente capilarizado, reproducido en las prácticas, agenciado y en absoluto unidireccional. Evidentemente fue una política de estado, pero con agentes políticos y sujetos cívicos que lo desafiaron, lo atacaron, lo reprodujeron y lo apoyaron intermitente y contradictoriamente. La victimización y redención de los guardias de Robben Island, respaldada incluso por la biografía del propio Mandela, es una forma micro de presentar a la propia nación sudafricana en este reducto de la prisión.[42]

De esta manera, las políticas públicas de la memoria ponen en tensión dos producciones de sentido sobre el funcionamiento del *apartheid*: una, condensada en una práctica basada en la matriz jurídica (la Comisión de la Verdad y la

[41] *Cf.* Solani, Noel: *Memory and Representation: Robben Island Museum…*, *op. cit.*, p. 86.

[42] En un pasaje de su biografía dice Mandela: "finalmente Badenhorst [oficial de cárcel] no era un demonio; su inhumanidad le había sido impuesta por un *sistema inhumano*. Se comportaba como un bruto porque era recompensado por ese comportamiento violento…". Mandela, Nelson: *Long walk to freedom: the autobiography of Nelson Mandela*, Abacus, Londres, 1994, p. 417. El énfasis en itálicas es mío.

Reconciliación, TRC), la cual identifica victimarios, crea un estatuto de verdad, valida el lugar de la víctima, elabora un proceso y levanta un archivo pormenorizado sobre los crímenes más espectaculares cometidos por agentes aquí sí *individualizados*, muchas veces ligados al Estado.[43] La otra –producida simultáneamente a la TRC– es una serie de discursos públicos y mediáticos mediante los cuales el *apartheid* se *sistema*, se transforma en aparato y desde allí, los sometidos y los perpetradores ya no pueden ser agenciados: la víctima es *toda la nación*.

Probablemente esta sea una de las claves para comprender, tal como trata de hacerlo el historiador Premesh Lalu, que la visión sobre la historia reciente en la era post-*apartheid* se encuentra desgarrada entre dos tendencias. Por un lado, una voluntad de ruptura epistémica para analizar

[43] Aquí me refiero específicamente al concepto de archivo en la TRC siguiendo los lineamientos trazados por Derrida, expuestos más arriba. En la tensión a la que Derrida refiere entre el archivo como *commencement* (punto de partida para analizar el pasado) y como disposición legisladora (lo que tenemos como legítimo para probarlo), subyace uno de los dilemas más acudidos desde el estructuralismo en la historiografía y con diferentes aproximaciones hermenéuticas. En la política oficial sudafricana (en la historiografía el proceso es bastante más complejo) esta tensión pretende resolverse borrando la primera marca del *commencement*. La TRC se presenta como el archivo "definitivo" que desentierra, exhuma, expone "de una vez y para siempre" el pasado sudafricano, tratando de *clausurar* un capítulo de historia. Evidentemente para Derrida, este acto de clausura sólo podría referirse a una pretensión, no a un "efecto definitivo". Para un tratamiento específico de este tema véase Harris, Brent: *'Unearthing' the 'essential' past: the making of a public 'national' memory through the Truth and Reconciliation Commission (TRC), 1994-1998*, tesis de maestría, Departamento de Historia, University of the Western Cape, Ciudad del Cabo, 1998, inédita, pp. 1-9; también Harris, Brent: "The archive, public history and the essential truth: the TRC reading the past", *op. cit.*, pp. 161-178; Van Zyl, Susan: "Psicoanalisis and the archive: Derrida's *Archive Fever*", en Hamilton, Carolyn *et al.* (eds.) *Refiguring the archive, op. cit.*, pp. 39-60.

desde múltiples ángulos sociales, políticos y culturales al fenómeno del *apartheid* y sus consecuencias. Por otro, la "cooptación" de esa ruptura por la nueva metanarrativa de la nación, en una clave única que busca crear una versión consensuada en la "nueva comunidad", que permita hablar del pasado represivo con el menor costo político posible en el presente.[44] El problema es que este proceso conlleva técnicas de producción de la diferencia y de fijación narrativa de la violencia (sémica y política). La advertencia de Lalu es clara: sólo si se logra decodificar al "archivo colonial" y dar un paso más para encontrar un nuevo lenguaje que hable de las relaciones entre historia, memoria y poder, habrá posibilidades de hallar una vía epistemológica más compleja. Hasta ahora, dirá Lalu, la historia (académica, oficial y pública, tanto como la producción de historia que implica la TRC) ha seguido operando con los referentes y las operaciones de autorización del "archivo colonial". [45]

Volviendo a las imágenes de *Esiqitini*, otra fotografía que sigue exhibiéndose tanto en el *Gateway* como en la isla, y que recorrió el mundo, es la del "patio de los trabajos forzados" (fig. 10), así como la de la "cantera de la cal" (fig. 9). Esta última es un recorrido infaltable en el *tour* de la isla, espacio donde se detienen específicamente los guías. Estas imágenes son quizás el símbolo más tangible de la violación a los derechos humanos realizados dentro de Robben Island. Allí los presos políticos eran obligados a realizar trabajos forzados e improductivos, tanto en el patio como en la can-

[44] *Cf*. Lalu, Premesh: *In the event of history. On the poscolonial critique of apartheid*, Minnesota University Press, Minnesota, en prensa, pp. 3-5.

[45] Vale la pena aclarar que Lalu es consciente del problema que implica hablar de "el" archivo colonial, pero aquí lo usamos en sentido amplio y genérico.

tera.[46] En una actitud mecánica, el trabajo de cavar y hacer túmulos en la cantera o simplemente golpear las piedras en el patio, era parte de un ritual cotidiano de mecanización, aislamiento y alienación. Pero había dos canteras de trabajo improductivo: la de cal y la de piedra. En la primera trabajaban regularmente Mandela y varios de sus compañeros del ANC. En la segunda, lo hacían muchos presos pertenecientes al Pan Africanist Congress (PAC), al Communist Party (CP) de Sudáfrica o incluso a los movimientos trotskistas.[47] En el *tour*, sin embargo, no se habla de esta división "política" en la ubicación de los prisioneros. A su vez, la cantera de piedra apenas si es mencionada y el trabajo colectivo en el túmulo de cal junto con el patio de trabajos forzados son de recorrido obligado. Podría parecer este un detalle nimio si no fuera porque desató una polémica y protestas públicas por parte de miembros del PAC y CP exigiendo que se revise la narración y la exhibición, exponiendo además testimonios contundentes planteando que el trabajo en la cantera de piedra era más cruel y desgastante.[48]

Me interesa señalar la apropiación colectiva de un símbolo como el trabajo forzado improductivo dentro de la isla. La misma se produce como gesto político hacia sectores que se sienten globalmente excluidos de una historia en la que se consideran sujetos "hacedores"; es la forma simbólica de

[46] Según Lionel Davis, las canteras funcionaron como un espacio de sociabilidad y comunicación en código con los demás prisioneros (cosa que tambien narra Mandela en su autobiografía). Esta fue, para Davis, la "asignatura clave" de la "universidad". Sin embargo, fue fundamentalmente en la década de 1970 cuando las canteras funcionaron como actividades regulares de los prisioneros. Entrevista con Lionel Davis, Robben Island, 1 de octubre de 2006.

[47] *Cf.* Coombes, Annie: *History after apartheid*..., *op. cit.*, p. 67.

[48] *Cf.* Deacon, Harriet: "Memory and History at Robben Island", ponencia presentada en el Seminario *Memory and History: Remembering, forgetting and forgiving in the life of the nation and the community*, Laval University, Québec, agosto de 2000.

recordar que el "M"ovimiento, como un cuerpo único, existe "después" de la democracia, como creación política *ex post facto*.[49] El movimiento de liberación fue en realidad una miríada de acciones fragmentadas entre la dispersión de intereses y la represión brutal.[50] Por otra parte, en el discurso sobre la "universidad" no se habla de las fragmentaciones del ANC y las dificultades de su funcionamiento, tampoco del cisma con el que en 1959 el PAC (Pan Africanist Congress) se separa del partido. Nada de esto queda claro en Robben Island, dicho ni dispuesto.[51] El ex prisionero Lionel Davis expresa con claridad el punto en tensión "no-dicho":

[49] El punto referente "a qué" héroes canoniza Robben Island generó polémica desde el inicio. Una de las biografías de Mandela parece mostrar cuáles fueron las fracturas ideológicas producidas en la prisión bautizada como "la universidad de la izquierda", y cómo, además, la figura de Mandela como líder camarada fue creada bastante más tarde, dado que había un núcleo de marxistas más fervientes cuya influencia era más fuerte dentro del movimiento, por lo menos a finales de la década de 1960 y durante toda la de 1970. Entre ellos, Gwala y Govan Mbeki se habrían destacado (Mbeki era un ferviente opositor al sistema capitalista planteando que "un negro jamás podría beneficiarse de él"). Muchas veces esto desafió la postura de Mandela, que algunos calificarían de "tibia" en aquel momento. Evidentemente, sobre estos enfrentamientos ideológicos nada se nos dice en el Museo (aunque la figura de Govan Mbeki aparezca reiteradas veces). *Cf*. "Madiba island years' recalled: an extract from *Mandela: the authorized biography* by Anthony Sampson", *Sunday Independent*, 20/06/1999, p. 13.

[50] Por otra parte, el movimiento tuvo periodos internos dispares de lucha, unión y fragmentación, con actores diferentes. *Cf*. Varela, Hilda: "La violencia como expresión de la crisis de legitimidad del Estado sudafricano, 1990-1994", en: Ortega Soto, Marta; Castañeda Reyes, José Carlos; Lazarín Miranda, Federico (comps.): *Violencia: Estado y sociedad, una perspectiva histórica*, Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2004, pp. 261-279.

[51] Paradójicamente, esto sí es reseñado en el *Apartheid* Museum, cuyo tratamiento es tema del próximo capítulo. Sin embargo, en Robben Island, la poética de los héroes que forjaron en el confinamiento a la nueva nación es mucho más fuerte. En este sentido, se trata de obviar cualquier

> yo no pertenezco al ANC ni a ningún partido político.[52] Es que antes, pertenecer significaba otra cosa, la isla significaba otra cosa y hacer política en el ANC también. Ahora no hay oposición, de ningún tipo. Sudáfrica necesita una oposición fuerte y de izquierda (…) no estoy diciendo que el ANC no deba gobernar, estoy diciendo que a estas alturas necesita ser vigilado, controlado, chequeado…[53]

Lo que quiero marcar ahora es que también ha habido parodias y apropiaciones a las narrativas oficiales. Sabemos que algunos de los ex prisioneros son actualmente guías turísticos o personal administrativo en la isla y en la cárcel; Lionel Davis es uno de ellos.[54] En noviembre de 2002 algunos

elemento que pueda despertar una lectura de las fracturas o desacuerdos dentro del movimiento.

[52] Hay que notar que Davis perteneció al ANC en la década de 1970.

[53] Entrevista con Lionel Davis, 1 de octubre de 2006, Robben Island. Davis explicó claramente que estas palabras las expresaba a las dos personas que lo estábamos entrevistando, pero que *no eran parte de su discurso en el tour*.

[54] Este punto generó una polémica importante cuando se propuso de manera oficial. Christopher Colvin, quien ha trabajado de manera terapéutica con muchos ex prisioneros de Robben Island considera que éstos encuentran alguna forma de "liberación" performativa (tal vez yo reemplazaría el término por *catártica*) en oficiar de guías ahora. Evidentemente esta es una posición compleja que excede nuestro estudio. Como dirá Marc Augé, a nivel individual, muchos de quienes sufrieron formas extremas de violencia simbólica y también impresa en la materialidad de los cuerpos, afrontan junto con un deber de memoria histórica, un "derecho de olvido" –que no es lo mismo que defender una postura amnésica– para seguir constituyéndose como sujetos. Pero Colvin asevera además que Robben Island "fuerza a los visitantes a hacer un cuestionamiento con su propia participación en el *apartheid*". Este punto sí me parece problemático: en primer lugar porque en el museo, el *apartheid* aparece como sistema autoevidente y des-agenciado, como ya expuse: no hay ninguna intención de movilizar responsabilidades o involucramientos (lo cual no significa que no suceda circunstancialmente). En segundo lugar porque el público que visita Robben Island, por la proyección que se le dio y por el costo que el viaje tiene, en gran parte es el público de ese nuevo género,

de esos ex prisioneros se encerraron cada uno en las que habían sido sus celdas, y convocaron a los medios principales de comunicación de Western Cape. El acto simbólico fue la reacción ante lo que ellos percibían como malversación de fondos y banalización turística de la historia que el museo "debería narrar", durante la administración del primer director, Andrée Odendaal.[55]

La alegoría es más que productiva: en los tiempos de la "nueva nación", "lo que vuelve a la celda" lo hace como lo que

---

el 'turismo cosmopolita'. *Cf.* Colvin, Christopher: "Brothers and sisters do not be afraid of me. Trauma, history and the therapeutic imagination in the new South Africa", en *op. cit.*, p. 158; Augé, Marc: *Las formas del olvido*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 101-104.

[55] *Cf.* "Protest by former prisoners on Robben Island", *Mail and Guardian on Line*, 7-11-2002. El problema se originó por la reasignación controvertida de Odendaal como director en 2002, luego de varias acusaciones de fraude y corrupción. Odendaal fue reemplazado en sus funciones por Paul Langa, en abril de 2005. *Cf.*: "Struggle veteran takes charge on Robben Island", *Mail and Guardian,* 21-04-05. A su vez, las discusiones que siguieron a este acto de los ex prisioneros llevaron a un debate público sobre los controles de fondos públicos en las políticas culturales y sobre el "vaciamiento" de significado político de los sitios mantenidos como *locus* de memoria pública. *Cf.* "Report on Robben Island graft charges expected", *Mail & Guardian,* 24-5-2003. Xolela Mangcu narra algunas de las paradojas del funcionamiento de Robben Island: en los dos viajes que hizo como cualquier otro visitante, no era el único sudafricano pero sí el único sudafricano negro. En el último de ellos, encontró tras una puerta una circular de las autoridades oficiales del museo dirigida a los trabajadores de Robben Island, entre ellos a los guías ex prisioneros, conminándolos a que no se adhirieran a una huelga programada para mayo de 2000, dado que esto iría "en desmedro de la reputación de la isla". ¿Cómo conciliar –plantea Mangcu– la imagen de la lucha por la liberación, una lucha cuya consigna tenía a la justicia social como premisa base, con un pedido políticamente complejo que cercena las libertades políticas? ¿Cómo leer este episodio sino como la culminación de la mercantilización *for export* del "patrimonio negativo de la humanidad?" *Cf.* Mangcu, Xolela: "Past forgotten in a rush to satisfy international cultural elites", *Sunday Independent*, 28/05/2000, p. 8.

aún no entró a la historia nueva de hombres y mujeres, o como lo que regresa en un movimiento inadmisible hacia el pasado "superado". En ese absurdo que es un gesto político, los ex prisioneros imprimen un sello de alerta de lo que *ellos quieren* recordar(nos): que fueron prisioneros y está la posibilidad de que no hayan dejado de serlo del todo, que el pasado no está completamente sepultado sólo con el formalismo de la democracia no racializada, y que todo desplazamiento del elemento político hacia una retórica de consumo es, de alguna manera, un marco estándar de las actuales políticas de amnesia cultural. Volver a hacer presente su lugar en aquel sitio con una imagen extemporánea, fue también un acto de autorreconocimiento de quienes pasaron de presos a proletarios allí mismo y sin solución de continuidad.

A esto se suman otros soportes que dan sentido en Robben Island. En el "curio shop" a la entrada del *Gateway*, en varios lugares (entre ellos la pared principal pero también una máquina expendedora de bebidas de la *Coca-Cola Company*) nos sorprende un mensaje político estampado (fig. 11). Alcanzamos a leer allí un texto que reproduce las famosas palabras de Ahmed Kathrada, coordinador de la Asociación de Ex Prisioneros de Robben Island, durante la inauguración:

> Aunque no olvidaremos la brutalidad del *apartheid*, no queremos que Robben Island sea un monumento a nuestras dificultades y sufrimientos, queremos que sea un triunfo del espíritu humano contra las fuerzas del mal; un triunfo de la sabiduría y la riqueza de espíritu en contra de las mentes pequeñas y la mezquindad. Un triunfo de la valentía y la determinación sobre la fragilidad y debilidad humanas.[56]

[56] El discurso completo está reproducido en Khatrada, Ahmed: "Opening Address", en Deacon, Harriet; Penn, Nigel; Odendaal, André; Davidson, Patricia (comps.): *Esiqithini. The Robben Island Exhibition*, *op. cit.*, pp. 5-11. El propio Lionel Davis expresó que "[la cárcel] debía ser

El tópico de la exaltación de los efectos "positivos" en Robben Island, su exposición como lugar de transición que revela la posibilidad de la redención social, fue problemático desde sus inicios, y continúa siéndolo. Muchos de los ex prisioneros se manifestaron en contra de esta narrativa que vacía casi por completo el relato de la experiencia traumática de los prisioneros.[57] Poco se nos dice de ello y el énfasis está puesto en el lugar como "catalizador" de la esperanza. Esto impide percibir las narrativas dispares dentro de la experiencia de la prisión, donde ser "preso político" no era el referente único de identificación.[58] Que este discurso se encuentre impreso en una máquina de expendio que ha corrido las marcas de los *sponsors* a un costado, de una manera poco sutil sumerge al espectador en el *showcase* de la memoria.

> Como la Biblia, Robben Island podría haber tenido un final feliz. Pero algo se perdió en la traducción que sufrió la isla desde sitio de oprobio al lugar de la lucha y en última instancia, reducto de esperanza. Hoy, nuestro espacio patrimonial por excelencia lucha por liberarse a sí mismo; está aún inmerso en un desorden de identidad múltiple…[59]

Incluso uno no deja de sentirse algo interpelado cuando en la página oficial de Internet, en un acápite denominado paradójicamente *Valores y Principios*, se lee:

---

un monumento; un lugar para el aprendizaje, un lugar de celebración y victoria".

[57] *Cf*. Riouful, V.: "Behind telling: post-*apartheid* representations of Robben Island`s past", *op. cit.*, p. 26.

[58] Las narrativas biográficas muestran claramente diversidad en el trato a los presos, préstamos y contradones de tipo político que además de revelar la experiencia localizada de la cultura carcelaria, era a su vez un transmisor de los sensores políticos que se vivían fuera de la cárcel, en el mundo político del Estado y la lucha.

[59] Friedman, Hazel: "All the paradox of a nation fuse on the island of shame…", *op. cit.*

> Valoramos nuestra diversidad y reconocemos un potencial en toda nuestra gente (…) El Museo de Robben Island debe proteger la integridad de Robben Island a través de la conservación y el gerenciamiento de su patrimonio y sus recursos, haciendo para ello un balance entre los requerimientos nacionales, africanos e internacionales (…) Nuestros productos y servicios únicos son la culminación de nuestro esfuerzo. Éstos deben ser brindados con calidad y entusiasmo para que puedan servir de la mejor manera a nuestros proveedores y clientes en todo el mundo, y devolverles así calidad por dinero…[60]

De un "link" a otro sin camuflajes aparentes, saltamos de la negación de la coetaneidad para un colectivo etnográfico, al lenguaje en clave publicitaria que vende de la forma más transparente posible el "servicio" de un trauma colectivo de acuerdo con la demanda de la empresa turística internacional. En este contexto, el Estado es el proveedor para un cliente exigente, aunque menos con el potencial político de una narrativa histórica que con la mecánica de las expectativas globalizadas ante un producto de mercado. El paroxismo de esta mercantilización del *tiempo social* de la memoria pareció llegar en 1999, cuando se elevó un escandaloso proyecto

[60] La búsqueda de *sponsors* internacionales fue clara en el proceso de establecimiento del museo y la venta del espacio para actividades "recreativas" es uno de los elementos claves de entrada de dinero, además de los más de 300 000 visitantes anuales en promedio. *Cf*. Koch, Eddie: "Tourning terror into tourism", *Mail & Guardian on Line,* 19-05-2005. http://www.mg.co.za/articlePage.aspx?articleid=235310&area=/insight/insight__escape/. La creación de espacios tipo "spa" en la isla es un elemento contundente. Por ejemplo, la empresa consultora sudafricana DTC, *Development Training Consulting Provider*, organiza un evento de "entrenamiento" llamado "Robben Island Diversity Experience" para empresarios, vendedores, u "otro personal que necesite gerenciar la diversidad en su lugar de trabajo". El evento dura seis días en hoteles acondicionados de la isla, y cuesta 7 750 rands por persona (aproximadamente 1 120 dólares estadounidenses), http://www.dtc.robbenisland-diversity.com.za/

al directorio del Museo, que consistía en rentar algunas de las celdas de la prisión (a precios de hotelería costosa) para que turistas internacionales "experimentaran" una noche de encierro en Robben Island, como si la solución a la tragedia clásica en forma de catarsis pudiera *transferir* la experiencia histórica contemporánea.[61]

¿Cuál es el "mejor producto" en el mercado internacional autorregulado de la memoria? ¿El que muestra lo que el cliente quiere ver, un cliente anónimo, internacional y en muchos casos ignoto de la historia de represiones brutales y violaciones cotidianas de un sistema que su propio Estado probablemente apoyó calladamente? *¿Qué* quiere ver ese cliente? ¿A Mandela boxeando en el campo de la prisión o hablando quedamente con Sisulu? (fig. 12).[62] ¿O a un grupo de hombres negros engrillados en el trabajo improductivo mientras el guía le comenta que la "universidad" de la isla es el símbolo manifiesto del triunfo del "bien sobre el mal"? ¿Sabrá ese cliente que a muchos de los presos que allí se encontraban les fue restituido el trabajo, el prestigio y el dinero mientras otros –menos mediáticos, menos transigentes, de esos que quedaron en el anonimato de las cajas de manzana y las pertenencias exhibidas– nunca recuperaron el tiempo muerto de la prisión improductiva y ni siquiera la devolución de ese tiempo narrado les ha dado un lugar en la historia pública del museo?

En este artefacto de historia pública, las dependencias mercantilizadas de *sponsors* extranjeros, y las reglas de los beneficios gananciales colectivos son las que imperan.[63]

[61] El proyecto no se llevó a cabo por la polémica que desató, y que llegó a los medios masivos de comunicación. *Cf.* "Heritage, Tourism, Commodification", *Mail & Guardian*, 31 de agosto de 1999.

[62] Se trata de una foto emblemática que se reproduce tanto en el Nelson Mandela Gateway como en la prisión misma, en uno de los patios internos.

[63] *Cf.* De Certeau, Michel: *La escritura de la historia*, *op. cit.*

En este contexto hará falta recordar que la foto sobre las posesiones de los presos en la exhibición *Esiqithini* produjo un gran dilema porque originalmente había sido dispuesta para ser visitada antes de montar el *ferry* a la salida hacia la isla, en una especie de "paso obligado" por el *Caltex Site*. Este es un centro comercial de *haute cuisine* francesa y artesanías locales costosas, destinado exclusivamente a turistas extranjeros, pasajeros del turismo cosmopolita que exhiben pasaportes del norte para comprar con sus cuentas internacionales una historia heroica pero ajena. Es esta la historia que se convirtió en artefacto políticamente ambiguo, y el desafío desde cualquier análisis académico está en poder seguir distinguiendo claramente que los proletarios encerrados en su antigua celda, y los japoneses o norteamericanos o ingleses comprando su entrada en el Caltex, ni se apropian de la misma retórica memorística, ni visitan el mismo sitio de la historia.[64] Un editorial del periódico *Mail and Guardian* discurría irónicamente en 2002:

> la estación terminal del *ferry* de Robben Island, armazón de hierro y cristales en medio del *V&A Shopping Mall* con vista al mar, lleva el nombre de Nelson Mandela en su honor, quien pasó casi dos décadas de prisión en la isla. ¿Quiere usted combinar algo de *shopping* con algo de barniz políticamente

[64] Es a una productividad con sentido político a la que aludo aquí. Lo importante es transformar el sentido inercial que suele dar el discurso académico a las problemáticas "ambiguas" (la memoria, la nación, la diversidad), en el foco de análisis de lo que "accionan" esos conceptos. Estoy de acuerdo con Ruth Mayer en que es justamente porque son "ambiguos" que no hay que descartarlos sino proceder a una etnografía de los sentidos que generan, a un análisis de las prácticas que accionan. Recién allí se entenderá por qué y cómo es que la memoria es a veces un "negocio", qué eficacia simbólica genera, por qué satisface alguna compulsión contemporánea. *Cf*. Mayer, Ruth: *Artificial Africas.Colonial images in the time of globalization*, University Press of New England, Hanover y Londres, 2002, pp. 207 y ss.

> correcto? Sólo es una rápida caminata desde las casas que ofrecen African 'curios' y vinos locales hasta la terminal del *ferry*. Y desde allí, un pequeño viaje en catamarán. Ah!, desde el año próximo los turistas también podrán disfrutar este ambiente en la propia isla. Las autoridades de Robben Island están planificando mejorar la "Guest House" y otras diversiones nocturnas, anteriormente reservadas para delegaciones y conferencias…[65]

Recurramos nuevamente a la página oficial de Internet del Museo. En la sección de *Noticias*, aparece una nota sobre la exhibición de la "nueva fase" de Robben Island como el atractivo más importante de la muestra "*Tourism Indaba*" a realizarse en 2005 en Durban.

> Anteriormente, la experiencia de la isla era presentada con las imágenes grises de alambrados de púas y fríos barrotes de celdas mostrando su prominencia como un lugar de represión política. Este año el *stand* del Museo incluye muchos de los otros sitios fascinantes que la isla tiene para ofrecer, como construcciones históricas, vistas impresionantes de la Table Mountain, vida silvestre exótica y una colonia de pingüinos. El *stand* incorpora colores frescos presentando a la isla *con un sentido más accesible y contemporáneo*…El diseño del nuevo *stand* está en consonancia con la próxima fase de crecimiento y desarrollo del Museo de Robben Island…[66]

En el *stand* dirigido a clientes y *sponsors*, las "imágenes grises" de la historia del siglo XX deben ser matizadas con las exigencias acordes: la fantasía exótica, el espacio inhabitado del Sur una vez más ligado a las nostalgias (coloniales) de la historia natural.[67] En la "próxima fase" de Robben Island los

[65] *Cf*. "A piece of history", *Mail & Guardian on Line*, 11/01/02.

[66] Cursivas mías.

[67] Un punto clave aquí que no desarrollaré *in extenso* porque constituiría un objeto de estudio aparte, es la declaración de Robben Island

gestos fragmentarios de la represión política y la diferencia racial, casi no se menciona esto último, deben ser reemplazados por un sentido "más accesible y contemporáneo".[68]

como "Patrimonio de la Humanidad" por la UNESCO en 1999. Apoyado en dos criterios de la UNESCO –que no dejan de ser eurocéntricos– (las ideas de "patrimonio natural" o "cultural"; tangible o intangible), Robben Island cabalga entre ambos, nunca especificados del todo en la declaración: por momentos el Patrimonio de la Humanidad es la isla, por momentos es su historia, por momentos, su artefacto (la prisión). Finalmente, se declara Patrimonio "intangible" de una historia sombría, pasada y "superada" (tomando como punto de partida sitios como Isla de Gorée en Senegal que es un testimonio de la trata atlántica de esclavos). Más allá de que con esta "nueva fase" se impusieron las reglas más formales sobre qué y quiénes contarían la "historia sombría" acorde con una estética moral del *turismo global* actual basado en el patrimonio, la UNESCO legisló claramente lo que "puede" ser narrado, lo que entra en los criterios especificados. Véase http://whc.unesco.org/en/list/916/documents/, última consulta: 14/05/07. Sobre la ambigüedad del concepto de "patrimonio de la humanidad" en espacios poscoloniales y las tensiones entre consideraciones valorativas globales de tiempo/espacio/historia, y perspectivas locales, *cf*. Chalcraft, Jasper: "'Varimu Valale': rock art as World Heritage in a ritual landscape of central Tanzania", en James, Wendy; Mills, David (eds.): *The qualities of time. Anthropological approaches*, Berg, Nueva York, 2005, pp. 35-53.

[68] El periodista Xolela Mangcu hace notar que en el año 2000 la casa/prisión de uno de los más importantes líderes del movimiento anti-*apartheid*, Robert Sobukwe, no merecía ninguna atención en Robben Island. Sobukwe fue un elemento central de la liga juvenil del ANC en la década de 1950, pero luego dejó el movimiento y fue uno de los disidentes fundadores del Pan Africanist Congress (PAC). Sobukwe estuvo en Robben Island como prisionero desde 1961 hasta 1969. Sin embargo, estaba en "confinamiento solitario" en una pequeña casa especial de la isla, fuera de la prisión. Su historia, especifica Mangcu, no era siquiera nombrada en el tour por la isla, y la que fue su casa/prisión, estaba prácticamente en ruinas. Sobukwe murió en 1978, a los 53 años, ya en libertad. Probablemente a causa de la nota de Mangcu (un periodista de pública notoriedad) y sus repercusiones, la Comisión de Robben Island informó en 2003 que el Departamento de Arte y Cultura había destinado 1 200 000 rands (aproximadamente 160 000 dólares) para restaurar la casa de Sobukwe e intentar incorporarla al *tour*. Hasta mi estancia en la isla en octubre de 2006, esto no había sucedido. *Cf*. Mangcu, Xolela: "Past forgot-

El lugar de la historia parece haber quedado reservado a aquellos a quienes Nietzsche denominaba "los eunucos del presente", los anticuarios incapaces de comprender la fuerza plástica del olvido.[69] Pero está claro que Nietzsche pensaba en la aristocracia decimonónica de coleccionistas de corte y conservadores políticos, o en el archivo abrumador como obturador de la creación en el presente, y no en el olvido de un sistema de explotación y segregación que fue el epítome acabado y brutal de los sistemas coloniales.

¿Qué significa en ese párrafo ser *más accesibles, más contemporáneos*? Planteábamos en la introducción la preocupación de Huyssen sobre el peligro de que la historia se diluya en un tipo específico de memoria (dependiente de la lógica del consumo): el presente *hecho presente* en modalidades neoliberales de mercancía y fugacidad.[70] Siguiendo esta línea, ser acorde con sentidos *más contemporáneos* en el museo de Robben Island es una urgencia que responde a por lo menos dos lógicas, en una presentación contradictoria. La de una modernidad asediada por el imperativo nacional de hacer presente el pasado *que debe* ser recordado, y la de las exigencias poscoloniales del capitalismo transnacional que busca compensar el sentido mercantilizador con una moral necesaria para nuestro "hombre histórico". En esta contradicción las ansiedades poscoloniales se hacen más evidentes:[71] Robben Island debe dejar en claro que "ha triun-

---

ten in rush to satisfy international cultural elites", *Sunday Independent*, 28/05/2000, p. 8. Sobre la restauración de la casa de Sobukwe, *cf. Robben Island Museum Annual Report*, 2002/3, Robben Island Museum, Ciudad del Cabo, 2003, pp. 12-13.

[69] Nietzsche, Frederik: *Sobre verdad y perjuicio de la historia para la vida*, *op. cit.*

[70] Huyssen, Andreas: "Present pasts…", *op. cit.*, pp. 33-34.

[71] Ranajit Guha discute el concepto filosófico de "ansiedad" para trasladarlo a las políticas del imperio como a la manera de un "in between" políticamente interpelador. *Cf.* Guha, Ranajit: "Not at home in empire",

fado el bien sobre el mal", sin especificar demasiado cómo es que "el mal" no se encalló en las tierras del Cabo como una pandemia inexorable, sino que fue concebido, gestado y desarrollado dentro de la lógica globalizante de los imperialismos superpuestos, del colonialismo interno y de la ética cosmopolita del capitalismo tardío. Tampoco tiene que detenerse en minucias sobre los "sacrificios" necesarios de una modernidad democrática que a la vez que representa un parteaguas sobre las sombras del *apartheid*, sigue dejando fuera de los beneficios cuantitativos del "triunfo del bien" a la abrumadora mayoría de la población sudafricana.[72] A su vez, la "nueva fase" del museo es la apertura de sus "servicios" al capital privado de inversión para el turismo internacional; y en este caso, ser *más contemporáneos y accesibles* implica renunciar a debatir con sujetos políticamente situados, una historia multifacética "en tiempo heterogéneo". Entonces, se propone el espacio menos comprometedor, más complaciente, de las colonias de pingüinos y la visión panorámica de la *Table Mountain* en el continente. Finalmente, ser *más contemporáneos* es una muestra de sinceramiento ante las urgencias del viaje posmoderno: los transeúntes cosmopolitas deben poder verlo todo, registrarlo todo, experimentarlo todo; pero rápido, porque el peregrinaje por la historia del Sur es costoso y después de todo, el *apartheid* no les pertenece.[73] En palabras de Xolela Mangcu,

---

en Dube, Saurabh (ed.): *Postcolonial Passages*, Oxford University Press, Nueva Delhi, 2004, pp. 41 y ss.

[72] *Cf*. Magubane, Zine: "The revolution betrayed? Globalization, neoliberalism and the post-*apartheid* state", *op. cit.*

[73] *Cf*. Sobre estas características del viaje en la era posmoderna, véase Augé, Marc: *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes,* Barcelona, Gedisa, 1998; sobre un análisis de las políticas del turismo en Sudáfrica, véase Witz, Leslie; Rassool, Ciraj; Minkley, Gary: "Tourist Memories of Africa", *op. cit.*

> si nuestras instituciones culturales son nada más que productos en venta para el consumo de las élites culturales internacionales, ¿quién nos proveerá de nuestras propias comprensiones, símbolos y significados que son la base de la nación moderna?[74]

Dentro de esas contradicciones, el Estado actual sudafricano no deja de imprimir en sus políticas públicas un significado adicional a la isla. Nuevamente en su página oficial y bajo las *Noticias*, un artículo titulado "Robben Island en África" ejemplifica con claridad este punto.

> El museo de Robben Island y la Uhuru Communications serán sede de una verdadera Fiesta Africana; el Festival Africano de Robben Island (…) [que comenzará] el 24 de septiembre de 2003. Aquí (…) los africanos serán capaces de presentarse en una sola voz como tales y estarán orgullosos de ser africanos *junto con* los sudafricanos (…) Aunque 'dio vida' a la humanidad, África ha sido saqueada en sus recursos, tanto humanos como naturales. Después de siglos de opresión y esclavización, el continente está ahora listo para levantarse y tomar su justo lugar junto con otras naciones del mundo (…) Es así que ahora tenemos la oportunidad de crear una identidad africana verdadera que transportará nuestra cultura, música y patrimonio africano al resto del mundo (…) [De allí que el festival sea] ofrecido en el Robben Island Museum, sitio definido como Patrimonio de la Humanidad, que se ha convertido en el símbolo del triunfo del espíritu humano sobre la adversidad…[75]

Nuevamente vemos implícito el posicionamiento de la retórica del "renacimiento africano" tan utilizada por Thabo

[74] Mangcu, Xolela: "Past forgotten in rush to satisfy international cultural elites", *op. cit.*

[75] http://www.robben-island.org.za/news/view.asp. Cursivas mías, última consulta: 23/07/06.

Mbeki.[76] Ahora Sudáfrica es “verdaderamente africana”, y es parte no sólo geográfica sino también cultural, política y económica del continente. Su “excepcionalidad” es revisada desde el trauma del *apartheid* por una nueva gestión política que intenta posicionar al país como el gigante dentro de las geopolíticas contemporáneas de los “bloques regionales”.[77] Para ello, la representación de Robben Island como el resumen de la historia continental es necesaria para sellar un tipo de identidad poscolonial. La cultura y el patrimonio “nuestros” tienen un sujeto redefinido. Hay una oportunidad

[76] Una apreciación clara del discurso de Mbeki sobre el Renacimiento Africano se percibe en la Conferencia con ese mismo nombre que el propio Mbeki dictó en Johannesburgo el 28 de septiembre de 1998, aún siendo vice-presidente, http://www.dfa.gov.za/docs/speeches/1998/mbek0928.htm, última consulta: 23/07/07.

[77] La “excepcionalidad histórica” sudafricana como el país “blanco” dentro de África (lo cual le imprime en realidad una adjetivación que tiene que ver menos con la “distribución racial” de la población que con una “marca cultural”), o como el país africano que no siguió los parámetros clásicos de la colonización/descolonización del resto de África, son ya “revisados” por diferentes autores como Gay Saidman o Neil Lazarus, entre otros. Estos autores proponen desde diferentes análisis y disciplinas, que Sudáfrica siguió patrones de desarrollo económico y configuración social con pronunciadas “particularidades” que no constituyen, sin embargo, “excepcionalidades” (un capitalismo extractivo de explotación racista de mano de obra que fue mutando de acuerdo con los cambios del sistema global). Lazarus analiza con precisión las apropiaciones de la idea de “excepcionalidad” trasladada al “renacimiento” africano. Aquí el nuevo gobierno post-*apartheid* capitaliza la idea de una nación excepcional desde otro ángulo, para posicionarla como “única” dentro del continente (y perfilarla como la nación de liderazgo en el programa continental de renacimiento). *Cf*. Saidman, Gay: “Is South Africa different? Sociological comparisons and theoretical contributions from the land of *apartheid*”, *Annual Review of Sociology*, vol. 25, 1999, pp. 419-440; Lazarus, Neil: “The South African ideology: The myth of exceptionalism, the idea of renaissance”, *South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, vol. 103, núm. 4, verano de 2004.

para crear la "identidad africana verdadera" que en Robben Island viene a redescubrirse en el "festival" del continente.

¿Será que "nuestra" Cultura, la de la tradición, la de la nostalgia por la marca de la africanidad y "nuestra" Música vendrán una vez más a sellar el gesto poscolonial de "lo que debe ser auténticamente africano"?[78] ¿Por qué pareciera siempre que la "identidad africana" se encuentra *en otra parte*, fuera de las urgencias cotidianas de la diferencia poscolonial? Esto no sólo apunta a formas despolitizadas de nostalgia. Si Robben Island es el sitio de toda África para re-encontrar la Música y la Cultura, en esas mayúsculas sugerentes, entonces no sería de extrañar que el *apartheid* representado ceda su lugar ante la metáfora de "todos" los oprobios, el espacio de "todas" las liberaciones, y el sitio de cualquier celebración, como las inventadas con una ocasión política –el fortalecimiento regional– que poco tiene que ver con la restitución merecida de los pasados silenciados. Tal vez no deberíamos olvidar que es en su especificidad que un hecho se hace inteligible, y permite comprender entonces su naturaleza política.[79] En esta "exhumación" de la "otra

[78] Para una discusión de "lo auténtico" en África como política colonial de "fijación" de la identidad, *cf*. Hodeir, Catherine: "Decentering the gaze at French colonial exhibitions", en: Landau Paul; Kaspin, Deborah (eds.): *Images and Empires. Visuality in colonial and poscolonial Africa*, University of California Press, Berkeley y Londres, 2002, *op. cit.*, pp. 241 y ss.

[79] En un comentario sobre la participación de sudafricanos judíos en la conmemoración de los 60 años de la liberación de Auschwitz el 16 de junio de 2005, un periodista de *Mail and Guardian* recuerda otro 16 de junio, el de 1976, cuando tuvo lugar la matanza de estudiantes de Soweto. En este comentario, Fikile Moya invita a conmemorar lo que la "sociedad civil negra" –por fuera de canales políticos– había salido a pedir en aquel momento. Y agrega que para el gesto conmemorativo "no deberíamos esperar que un gobierno al que le ha sido impuesto fortalecer la unidad nacional, promueva celosamente un concepto nacido del Black Power". El llamado de Moya es el de quebrar los mandatos oficiales y manifestar en

cara" de Sudáfrica, la visibilidad de la historia y la cultura se convierte en el congelamiento estereotipado de la etnicidad en una imagen banalizada, de la conformación cultural y sus procesos dinámicos.[80] En este escenario se desdibujan las políticas de lo mismo y lo otro, y el "crimen perfecto" de Baudrillard al que aludíamos más arriba, se vuelve parte constitutiva de las nuevas políticas sobre la identidad y el pasado.[81]

¿Bastará con decir que nuestras representaciones del tiempo, de nuestro despliegue en él, han sido colonizadas por la lógica consumista? Difícilmente puede ser éste un argumento suficiente. Xolela Mangcu plantea con agudeza que lo que existe en el presente es un "combo" de la historia reciente sudafricana, que se intenta imponer por todos los medios como registro de la historia vivida.[82] Así, lo que él denomina la "quimera" de la reconciliación –principalmente protagonizada por la TRC– y el "milagro truinfalista" de la

---

la esfera pública las conmemoraciones populares, por fuera de las rígidas marcas identitarias propuestas por el Estado. *Cf*. Moya, Fikile-Ntsikelelo: "Time to say 'never again'", *Mail & Guardian*, 17/06/05.

[80] *Cf*. Rassool, Ciraj: "The rise of heritage and the reconstitution of history in South Africa", *Kronos. Journal of Cape History*, núm. 26, agosto de 2000, p. 6.

[81] *Cf*. Baudrillard, Jean: *El crimen perfecto, op. cit*., pp. 156-157.

[82] Mangcu tuvo un rol importante como reportero y seguidor de la TRC en el último año de la comisión (1998). Para él, hay una especie de "trampa" en su funcionamiento: "tanto en los países latinoamericanos como en la propia Sudáfrica, las comisiones de la verdad han sido más exitosas en el 'establecimiento' de una verdad, que en el facilitamiento de la reconciliación". Sería interesante pensar sobre un orden político de fijación de verdades (fijación que es a la vez, no debemos olvidarlo, una fijación de *textos*). Quedan pendiente estudios que –tal vez a nivel comparativo– analicen cómo han funcionado esos procesos de fijación: qué denuncia era tomada, qué se incluye en el reporte, cómo se incluye, bajo qué figuras taxonómicas y bajo qué registros textuales, y no menos importante, *por quiénes*. *Cf*. Mangcu, Xolela: "Past forgotten in rush to satisfy international cultural elites", *op. cit*., p. 8.

liberación –encarnado en el ANC– se habrían transformado en "nuestro producto cultural de exportación más importante".[83] Pero tal como sucede con las distribuciones simbólicas de las "ventajas comparativas" nacionales en el escenario global/internacional, los productos de exportación (también culturales) pasan a formar parte constitutiva de la identidad como lo "típico", nacional/local.

De aquí se desprende otra realidad más fuerte que quiero destacar: la marca de lo "típicamente sudafricano" no es un bien de cambio (un producto, una artesanía), sino un *tipo de historia*. Lo que el museo de Robben Island muestra (así como lo hace el Monumento al Voortrekker) es que el acento no está puesto solamente en un giro en el discurso, sino en producir un cambio en la *relación de los sujetos nacionales con su pasado*. El discurso oficial ha buscado que los sudafricanos tengan una relación constante y cercana con ese pasado, pero esa relación se produce a través de una fijación como "combo" de exportación mercantilizado.[84] Esta es probablemente una especificidad sudafricana: la capitalización *local* del 'horror-superado' en mercancía *global*, lo cual se aleja mucho de cualquier relación que conozcamos entre pasado-presente y nación (ya sea la imposición de lugares de memoria por falta de entornos, como exponía Pierre Nora, o bien las formas conocidas de administrar

[83] *Idem*.

[84] Sobra decir que aquí es notoria mi deuda con los análisis benjaminianos (siguiendo a la Escuela de Frankfurt) sobre la relación de la modernidad capitalista con la "valorización del valor, la enajenación de lo político, y el fetichismo generalizado de las relaciones sociales y del tiempo histórico". *Cf*. Juanes López, Jorge: "Arte y redención", en: Echeverría, Bolívar (comp.): *La mirada del ángel. En torno a las* tesis sobre la historia *de Walter Benjamin*, UNAM-Era, México, 2005, p. 242. Sin embargo, quiero poner el acento sobre la "productividad" de ese fetichismo, que aunque "aparente", no deja de imprimir fuertes características en el presente, sobre el tipo relaciones sociales con el pasado.

la identidad nacional desde las exposiciones del pasado en términos de tránsito desde la "diferencia" a la "unidad" o al "multiculturalismo").

Tal vez el problema más acuciante esté en la imposibilidad de ver aquí la *anamnesis solidaria*[85] que pide Walter Benjamin a través de la memoria de los horrores, idea que fue reformulada por Habermas como un deber *moral* con el pasado, donde la herencia ilustrada (una ética liberal y cosmopolita) podría contrarrestar el espíritu del capitalismo que fagocita la política.[86] Los artefactos públicos de la memoria deberían asentar esa relación con la historia de la violencia. Sin embargo, cuando las voces disidentes son silenciadas y el pasado es transformado en una trama que uniforma los significados, la potencialidad crítica de la *anamnesis* se refracta hacia la experiencia catártica contemporánea: en ella, el espectador establece una relación clientelar con el pasado, no moral.

En esa síntesis de la alteridad y en la formulación sistémica y amorfa del "evento violento" del *apartheid*, el elemento más productivo es la suspensión del lugar del visitante, del *lector* del museo, en el *continuum* histórico: la isla se personifica, el *apartheid* se *sistema*, el evento se confina, como si todo fuera parte de una historia que resulta ajena, producida *en otra parte*, en otro proceso: no sólo fuera de los sujetos que hoy constituyen Sudáfrica, también fuera del engranaje institucional internacional que a la vez que miraba al *apartheid* como el último horror de la moder-

[85] Anamnesis es un concepto platónico que implica tomar "el saber como un recordar", e indica, *grosso modo*, las formas de recolección de la memoria para el recuerdo.

[86] *Cf*. Duvenage; Pieter: "The politics of memory and forgetting after Auschwitz and *Apartheid*", *op. cit.*, pp. 1-32; esp. pp. 19-20. Por supuesto que los argumentos de Habermas son problemáticos analizándolos *in extenso*, porque no reconocen que en la propia herencia ilustrada hay rupturas a la anamnesis solidaria.

nidad colonial, permitió su existencia como la destilación final de la división entre metrópoli-colonia.[87] El deber moral de la memoria aludido por Habermas pide una revisión de la historia global, sistémica, para poder comprender que el "combo" sudafricano como "tipo de historia", es producto de las tensiones del imperio (y no de una historia visitada y ajena, o superada gracias al *ethos* ilustrado).

Robben Island Museum es un sitio de la historia en el que se combinan de manera única las pedagogías oficiales de la nación, las exigencias transnacionales del mercado de consumo del pasado, las políticas contradictorias de recreación continental de una identidad esencializada y algunas manifestaciones disidentes sobre el nuevo *ethos* de la memoria nacional. En este sentido, las cajas de manzana de *Esiqihtini* que siguen exhibiéndose en el *Nelson Mandela Gateway* son arcaizaciones que convierten a la ropa del prisionero en una alegoría nacional del héroe colectivo, en la que no puede haber disidentes. Pero siempre hay fisuras. Los ex prisioneros que se encerraron nuevamente en Robben Island en 2002 no sólo hicieron algo con impacto mediático. Usaron esa herramienta para reformular el tiempo social, su percepción de las continuidades del *apartheid*. Con sus mismos símbolos, el mensaje de una eventual "ideología dominante" es ridiculizado.[88] Esto no alcanza a ser una "contra-memoria" sudafricana. Es más bien un *flash*, "un pliegue donde se halla la verdad", una incisión en lo que parece un proceso imparable de construcción de una nueva historia oficial.

[87] *Cf*. el análisis de Jacques Derrida sobre el *apartheid* en momentos de su repudio internacional. Derrida, Jacques: "Racism last word", *Critical Inquiry*, 12, otoño de 1985, pp. 290-299.

[88] Bhabha, Homi: *El lugar de la cultura*, *op. cit.*, pp. 111 y ss.; Mayer, Ruth: *Artificial Africas…*, *op. cit.*, pp. 76 y ss.

II
EL PASADO REORDENADO: ALEGORÍAS INVERTIDAS Y LA “MEMORIA TUTELADA” EN EL MUSEO DEL *APARTHEID* DE JOHANNESBURGO

Tejió en el manto una huella.
Vigiló el relámpago, lo retuvo y se fue.
En el preciso trazo ordenó
minuciosamente lo que debía olvidar…
Había enhebrado todo su tiempo.

Alejo Prada

El Museo del Apartheid es un viaje, no simplemente un destino […] Y puede constituirse en la lección más importante que usted aprenda en la vida…

Apartheid Museum. Folleto de entrada

1. LOS FUNDAMENTOS DE SU CREACIÓN Y SU GESTIÓN

La creación de un Museo del *Apartheid* se planificó desde el nuevo gobierno en 1994, y ya se pensaba en Johannesburgo como el lugar apropiado. También se perfiló junto a otras iniciativas comunitarias (el museo ya referido del *Distrito Seis* en Ciudad del Cabo, o los Programas como *somoho* [Soweto Mountain of Hope] en Johannesburgo); y junto con estrategias de políticas públicas (el *Museo de Robben Island* y el *Museo de*

Slave Lodge en Ciudad del Cabo; el *Museum Africa* o el *Origins Center* en Johannesburgo, y el *Freedom Park* en Pretoria, son las más prominentes). A su vez, la creación del Consejo Nacional de Patrimonio (NHC) que tuvo su acta definitiva de fundación en 1999, terminó por dar forma y regular una política estatal de fomento a la preservación y cuidado del patrimonio ("tangible" e "intangible" siguiendo la división hecha por la UNESCO), lo cual coadyuvó al surgimiento y la visibilidad de iniciativas locales y circunstanciales de recuperación de memorias regionales, creación de museos comunitarios, preservación de áreas (arquitectónicas o naturales) en peligro, etcétera.

Sin embargo, el Museo del *Apartheid*, si bien se planificó oficialmente, no nació de estas iniciativas específicas. Y esto no es punto menor, si empezamos por ubicar la topografía. Inaugurado al público en noviembre de 2001, el *Apartheid Museum* se encuentra emplazado en un espacio de seis mil metros cuadrados, un sitio de siete hectáreas en una de las áreas suburbanas de Johannesburgo, que recrea el hábitat natural de una zona boscosa, de altura. Cubre un ámbito amplio de la ruta común que hacen hoy los trabajadores –en su mayoría negros– desde Johannesburgo al conjunto de *townships* de Soweto, y está cerca de otros *townships* poblados como Eldorado Park y Lenasia. Pero el punto más importante es que el Museo queda emplazado dentro de un área cerrada, el *Gold Reef City Casino*. Paradójicamente, su origen es una prerrogativa que se desprende de la *Lotteries Act* 57 de 1997, una ley federal que prevé que para la instalación de casinos y espacios privados para juegos de azar, se destine una parte de los dividendos generados a un cometido de "responsabilidad social" y también a la ayuda para el desarrollo económico "en el estado donde el casino se encuentra emplazado" (fig. 13).[1]

[1] *Cf*. Sharpe, Colleen: *Coming together: the role of the* Apartheid Museum *in helping re-negotiate memory and identity in post-apartheid*

Dos de los principales inversores del *Gold Reef Casino*, los hermanos empresarios Solly y Abie Krok habían estado involucrados como los impulsores de un proyecto trunco, el Monumento a Mandela, que se erigiría a las afueras de Pretoria, en la colina que se emplaza al frente del Monumento al Voortrekker. Las primeras discusiones sobre el destino de la "licencia" que el complejo de divertimento debía concesionar comenzaron en 1995. En ese momento, algunos de los asesores del complejo estudiaban la posibilidad de crear un museo que explicara la forma como se extraía oro de la región desde el descubrimiento de las minas en 1886. Fue Solly Krok el visionario que desde el comienzo consideró más apropiado y "rentable" construir un complejo de tipo histórico, que se llamaría en primera instancia *Freedom Park* (Parque de la Liberación) con calidad de sitio de proyección mundial para el turismo cosmopolita y con una narración específica del *apartheid* en sus diferentes etapas. Como el *Freedom Park* era ya en ese entonces un proyecto del gobierno en marcha para crearse en Pretoria (inaugurado en 2005), la idea se modificó un poco hasta dar forma al proyecto final del Museo del *Apartheid*.

Sin embargo, aunque trató de disociárselo de sus orígenes "financieros", el proyecto estuvo involucrado en una polémica ético-política desde sus comienzos: no sólo había grupos que pedían que se esclareciera y se difundiera públicamente el origen del dinero invertido o incluso que el museo se construyera fuera del predio de casinos, sino que se recordó también una de las razones por las cuales el Monumento a Mandela había sido abortado con escándalo. En los años álgidos del *apartheid* (particularmente en la década de 1970) los her-

South Africa, Research Report of Master of Arts, Faculty of Humanities, University of Witswatersrand, Johannesburgo, 2003, inédito, p. 5.

manos Krok habían amasado parte de su fortuna fabricando y promocionando cosméticos blanqueadores de piel.[2]

Lo cierto es que los hermanos Krok convocaron a una serie de personas especializadas en diferentes áreas para dar marcha al proyecto: Philip Bonner, reconocido historiador que estuvo afiliado al *History Workshop* de la Universidad de Witswatersrand desde finales de la década de 1980, estuvo a cargo del equipo histórico. Sydney Abromovich fue el coordinador del equipo arquitectónico, prácticamente designado por Krok, junto con el israelí Claude Grundman que tenía experiencia internacional en trabajar, entre otros, con el *Holocaust Memorial Museum* en Washington.[3] Por su parte, el realizador y curador Angus Gibson fue una pieza clave para la instalación de los equipos de audio y video,

[2] *Cf*. Sharpe, Colleen: *Coming together…*, *op. cit*., pp. 7-8; Coombes, Annie: *History after apartheid. Visual culture and public memory in a democratic South Africa*, *op. cit*., p. 33; Rostron, Bryan: “South Africa: land of apocriphiars”, *Mail & Guardian*, 8/11/04. Los hermanos Krok fueron gerentes de los *Twins Pharmaceutical Holdings*, fabricantes y distribuidores de la crema blanqueadora de piel “*Super Rose*” que existió en el mercado sudafricano desde la década de 1970, un icono de la cultura del consumo masivo. Luego apareció la versión masculina, bajo el *slogan* “más rápida, más efectiva”, llamada “*He Man*”, aludiendo a la conocida caricatura de animación cuyo personaje reúne, además, los atributos sobresalientes del modelo hegemónico de la masculinidad blanca heterosexual occidental. El consumo de estos productos fue atacado durante años por la Unión de Consumidores Negros (*Black Consumer Union*), dado sus comprobados efectos nocivos para la piel, además de considerarse una cuestión políticamente denigrante. *Cf*. Ribane, Nakedi: “Lighter is fairer”, *Mail & Guardian on line*, 2/05/06. Cabe señalar que también la creación de un museo en la antigua prisión de *Number Four* –véase *supra*– produjo similares reacciones por la intervención de fondos de fundaciones privadas como Ford, Kellogs y Mott. *Cf*. Varios autores, *Number Four. The Making of Constitution Hill*, Penguin Group, Johannesburgo, 2006, p. 171.

[3] Sharpe, Colleen, *Coming together…*, *op. cit*., p. 10; Young, James, *The texture of memory, op. cit*.; además, Grudman trabajó en el proceso de creación del Freedom Park en Pretoria.

puntos que pueden considerarse nodales en la propuesta innovadora del Museo. Desde las palabras de Bonner el sesgo del proyecto quedaba claro:

> …el punto de partida fue comprender que había gente mixturada y mezclada que se reunió y sólo a partir de allí surgió la necesidad de separarlos. El lugar donde esto sucedió con mayor claridad fue Johannesburgo, de hecho fue en Johannesburgo donde comenzó el proceso.[4]

El punto es que desde ese momento, las áreas rurales así como los aspectos de lo que se ha dado en llamar el "*petty apartheid*" (la represión, violación de derechos, sobreexplotación y discriminación en las prácticas cotidianas, capilares del cuerpo social) quedaron sin un lugar en la exhibición que se proyectaba.[5]

En este capítulo analizaré las disposiciones hacia la historia que este museo proyecta, así como algunas discusiones que su instalación provocó. Trataré de establecer algunas ideas clave sobre "el lugar" de este museo, no sólo como "narrativa", sino también dentro de las pujas centrales sobre la instalación de las memorias del *apartheid* que éste proyecta junto con el Museo de Robben Island y el Monumento al Voortrekker, a analizarse seguidamente.

[4] Cit. en Sharpe, Colleen, *Coming together…*, *op. cit.*, p. 10.

[5] Hay algunos paralelismos que se pueden establecer entre la configuración narrativa del Museo del *Apartheid* y la de la TRC ("Truth and Reconciliation Commission"), más allá de su diferencia constitutiva. Una de las críticas más severas a la TRC en cuanto al sesgo de su contenido es justamente no haber considerado y llevado a las audiencias públicas las represiones cotidianas, el *apartheid* capilarizado en el cuerpo social, los traslados forzosos de poblaciones enteras, en síntesis, la estructura misma del *apartheid*. *Cf.*, entre otros, Harris, Brent: "The archive, public history and the essential truth: The TRC reading the past", *op. cit.*, pp. 161-178.

2. LA HISTORIA EN LA FORMA: ALEGORÍA INVERTIDA

El Museo del *Apartheid* no es sólo una construcción pedagógica de escalas impresionantes para "narrar" el régimen que oprimió a la mayoría del pueblo sudafricano en la segunda mitad del siglo XX. Es, también, una *alegoría invertida*. Más allá de que consideremos a la alegoría como un instrumento cognoscitivo, en este caso la inversión reside en que no son los *hechos* de la historia los que están representados alegóricamente por otro referente (de hecho el museo es denotativo, descriptivo en su poética), sino que la historia misma, en la representación de su temporalidad, es la que se alegoriza y se invierte. El museo no comienza narrando el inicio del *apartheid*, sino simbolizando el tiempo presente como un momento de equidad, respeto y "luz" como los valores de la democracia. Desde allí se desciende, como veremos, a la historia oscura del *apartheid*.

Ya se está discutiendo sobre este museo y propuesta de "no interacción",[6] su formato pedagógico que anula cualquier reformulación de los múltiples textos (el escrito, que a diferencia de otros museos contemporáneos aquí es vasto y prolongado; y el visual, que en todo momento impone un ejercicio claro de la muestra denotativa). La interacción posible está dada en lo que el lenguaje arquitectónico permite: toda la experiencia de recorrer el museo no es sólo una forma de adquisición informativa, sino también una estrategia pretendida de empoderamiento por la adquisición "experiencial" de la "vivencia" (*ex post facto*) del *apartheid*. A partir de recursos simbólicos que analizaré luego –cuya eficacia no puedo evaluar– la intención poética está enmarcada en la vivencia subjetiva del tiempo del *apartheid*.

[6] Entrevista con Angus Gibson, en Sharpe, Colleen: *Coming Together…*, *op. cit.*, Apendix, pp. 15-17.

Este no es el único espacio de memoria pública que ha sido creado con una idea de elaboración del duelo mediante la "experimentación" del pasado. También el *Constitution Hill* de Johannesburgo tiene una intención similar. Para explicar sucintamente, el *Constitution Hill* es un complejo de edificios. Desde el siglo XIX funcionaba allí el *Old Fort Complex*, una prisión de máxima seguridad que se hizo tristemente célebre en el siglo XX[7] y particularmente durante el *apartheid* como *Number Four*, prisión reservada a prisioneros masculinos negros hasta la década de 1980, cuando se incorporaron numerosos prisioneros blancos. A su vez, a un costado funcionaba la *Cárcel de Mujeres* (donde fueron encarceladas mujeres blancas y negras). En la parte central se creó en 2004 un nuevo edificio que es actualmente la sede de la *Corte Constitucional* de Sudáfrica; de hecho para su construcción se realizó un concurso arquitectónico que llamó la atención de todo el mundo. El ex *Number Four*, convertido en museo abierto al público desde 2004, utiliza esta estrategia de intentar "experimentar" el pasado, pero se hace desde un lugar muy particular: trabajan con el concepto de "ruina", "originalidad", de lo que fue "tal como" está; de hecho, nada se modificó en el edificio de la antigua cárcel. Ruina del pasado es a la vez ruina y trazo de la historia:

> La idea era [que el visitante] caminara a través de un túnel de espíritus, buenos y malos espíritus; todo el mundo allí reunido. Queríamos que la gente tuviera la sensación de estar caminando por la historia. *Cada uno debía construir su propio camino allí…*[8]

[7] El Fuerte Antiguo (*Old Fort*) que comprendía la parte más importante del predio dejó de funcionar completamente como cárcel en 1983.

[8] Palabras de Terry Kurgan, Equipo de Patrimonio, Medio Ambiente y Turismo de Constitution Hill. Varios autores, *Number Four. The Making of Constitution Hill*, *op. cit.*, p. 123. Cursivas mías.

Pero en caso del *Apartheid* Museum, la propia estructura del Museo entona con el tipo de narrativa que proyecta. Diseñado como estructura monumental, rectilínea y de arquitectura despojada y minimalista, la primera vista que se tiene es la de un muro de ladrillo cocido con la inscripción del Museo, con la vista de los siete pilares monolíticos en concreto macizo que se alzan imponentes y que, según el audio nos devela al final del recorrido, expresa los "fundamentos ideológicos" de la nueva Constitución de Sudáfrica[9] (fig. 13). En cada uno de ellos está escrito, en inglés:[10] "Equidad", "Democracia", "Reconciliación", "Diversidad", "Responsabilidad", "Respeto", "Libertad". Estos "fundamentos" que se leen, dada la proyección que tienen en tamaño, son un manifiesto de dos elementos: la estrecha ligazón del museo con la "nueva nación", y la operación histórica que el artefacto propone: como dije, la museografía comienza en el presente, y la primera narrativa a comprender son los "triunfos iluminados"[11] de la nación recuperada. Además según el propio Ambromovich, el Museo fue concebido como un "ambiente integrado" (*total environment*), simulando una "prisión austera" donde la historia reside. Esta idea de prisión donde la historia superada se encuentra encallada se manifiesta a lo largo de la narrativa sobre el tiempo del *apartheid*. Sin embargo, vale la pena recalcar que las prisiones emblemáticas de

[9] La "nueva" Constitución de la República de Sudáfrica, post-*apartheid*, una de las más progresistas en el mundo en términos de garantías y derechos civiles fundamentalmente, fue aprobada por la Corte Constitucional de ese país el 4 de diciembre de 1996 con vigencia efectiva desde el 4 de febrero de 1997. Su antecedente inmediato fue la Constitución Interina de 1993. El documento de la Constitución se puede consultar en: *Constitution of the Republic of South Africa,* 1996; http://www.info.gov.za/documents/constitution/index.htm.

[10] Hago la aclaración porque a pesar de que Sudáfrica cuenta con once lenguas oficiales, el Museo utiliza sólo el inglés en la reproducción de sus textos.

[11] *Apartheid Museum*, Folleto de entrada.

ese mismo periodo ("Robben Island" en Ciudad del Cabo, "Number Four" y "Women's Jail" en Johannesburgo) han sido "convertidas" en museo. En el caso del Museo del *Apartheid* es diferente: se evoca una prisión para crearlo. Mientras en Robben Island, la imagen del oprobio es reconvertida en el símbolo histórico donde se incubó lentamente el movimiento de liberación, aquí la alegoría es inversa, centrípeta: *toda* la historia del *apartheid* regresó a su "prisión austera". Esta operación está ligada a un elemento psicoanalítico: como adelantábamos en la introducción, algunos estudiosos de la labor testimonial y de la reconstrucción de la memoria subjetiva, enfatizan en el carácter ordenador del *apartheid* como "secreto traumático"; esto es, un hecho o episodio tan violento y disruptivo que se vuelve la clave desde la cual se lee toda la historia pasada, toda situación presente. Esa "violencia constitutiva" que designa la temporalidad *del sujeto*, se ha analogado con la historia de *la sociedad* sudafricana.[12] Más allá de que esto presente sus problemas para un análisis social, lo cierto es que la posición del Museo del *Apartheid* responde en parte a esta lógica: se condensa ese principio ordenador, se lo fija para liberar a los visitantes individuales mediante un acto de catarsis. Sin embargo, al confinarlo fijamente, se produce otra cosa: no hay elaboración *social*, no hay liberación posible.

Por otra parte, según expresó Abromovich, la forma utilizada simula varias "jaulas de cemento"; y proviene de un "concepto de civilización" que tiene su origen en las ruinas del Gran Zimbabwe. Así, se alude al encerramiento de la historia y a la monumentalidad a la vez.[13] Distintos "usos" del pasado están implicados en este caso. El "Gran

[12] *Cf.* Colvin, Christopher: "Brothers and sisters do not be afraid of me. Trauma, history and the therapeutic imagination in the new South Africa...", *op. cit.*, p. 158.

[13] Sharpe, Colleen, *Coming together...*, *op. cit.*, p. 7.

Zimbabwe" fue un imperio comercial conocido también como *Mwene Mutapa* que ocupaba gran parte de lo que hoy son los estados nacionales de Zimbabwe y Mozambique. Su apogeo tuvo lugar entre los siglos XV y XVII, cuando aparecieron los primeros conflictos con los colonos portugueses. Este imperio y su capital dieron nombre a "las ruinas" que son atractivo turístico hoy en día, y generaron desde mediados del siglo XVII una gran admiración en viajeros y exploradores. Primero alimentaron las fantasías coloniales sobre los presuntos "orígenes blancos" de esa civilización, sobre todo por el uso "moderno" de la arquitectura en piedra (teoría completamente rebatida por la arqueología contemporánea), y luego fueron fundamento de las imaginaciones nacionalistas africanas sobre la "pertenencia" y la ancestralidad de su cultura.

Primer elemento a tener en cuenta: también Gerard Moerdjik, arquitecto del *Monumento al Voortrekker* inaugurado en Sudáfrica en 1949, símbolo de la invención mítica del nacionalismo afrikáner e icono monumental del *apartheid*, manifestó que su única inspiración arquitectónica africana para la creación del Monumento era la "impresionante civilización" de "Gran Zimbabwe" con la cual los boers sentían "profundo respeto". Cuando Moerdjik escribe el texto –principios de la década de 1950–, dos procesos se daban a la vez: la discusión sobre el origen africano (*bantu*) de las ruinas, y la consolidación "esencialista" de la "cultura afrikáner" en Sudáfrica, que defendía el origen semítico de las mismas.

Segundo elemento a rescatar: "Gran Zimbabwe" adquirió su importancia fundamental por el comercio del oro, y fue acechado y codiciado política y culturalmente por el mercantilismo colonial de aquellos años; primero por los portugueses y luego por los propios holandeses que vieron allí la fantasía de encontrar la bíblica ciudad perdida del rey Salomón y sus minas, uno de los motivos para la instalación de la *Compañía Holandesa de las Indias Orientales* (VOC por sus siglas en holandés) en Sudáfrica. No la encontraron en Gran Zimbabwe,

pero doscientos años más tarde "reapareció" la esperanza en Johannesburgo. Esta fiebre colonial fue un elemento clave para la instalación del *apartheid* como sistema. Ignoro cuál de estas "alegorías" motivó a Ambromovich a su paralelismo para la concepción arquitectónica del "Museo del *Apartheid*" con el "Gran Zimbabwe".[14]

En el museo, afuera de la entrada, en un *hall* simulado y dispuesto de manera tal que sea imposible obviarlo, se encuentra uno de los escasos objetos reales que pertenecieron a la era del *apartheid* en todo el museo,[15] y símbolo internacional del oprobio: una banqueta de color verde con la inscripción "Sólo Europeos" (*Europeans Only*)[16] (fig. 14). Me detendré un momento en este punto porque simbólicamente alude a una temática clave de los museos contemporáneos del horror y el trauma: la probidad del artefacto *original* como muestra de autenticidad histórica, la voluntad ineludible de que sea la verdad, y no su medio o la evocación, lo que esté contenido allí. De hecho se originó una discusión sobre

[14] Para una historia clásica de *Mwene Mutapa cf*. Randles, Georges: *L'empire de Monomotapa, du* XV*e au* XIX*e siécle*; Mouton, París, 1975; para una discusión contemporánea sobre el complejo civilizacional *cf*. Ranger, Terence: *Voices from the rock. Nature, history and culture in the Matopos Hills of Zimbabwe*, Indiana University Press, Bloomington, 1999. Sobre los argumentos de Moerdjik véase *The Voortrekker Monument. Oficial Guide*, Ed. Board of Control of the Voortrekker Monument, Pretoria, 1970 [1954]; y también Coombes, Annie: *History after apartheid…, op. cit*., p. 39.

[15] Las pertenencias personales en los *memory boxes*, este banco y el vehículo peculiar de la policía que analizaré más adelante (el *casspir*) son prácticamente los únicos que se nos presentan como "artefactos originales".

[16] La existencia de asientos públicos separados para blancos y no blancos fue una consecuencia de la *Separate Amenities Act*, núm. 49, dictada en 1953 por el gobierno del National Party. Esta acta preveía la existencia de baños, parques, playas, bancos, entrada a oficinas públicas, todos separados, (entre otras cosas). Fue derogada por el presidente De Klerk en 1989, pocos meses antes de la liberación de Mandela y del comienzo de las negociaciones para la transición democrática.

la "carencia de artefactos originales" en el Museo del *Apartheid*. El propio Angus Gibson manifestó que la existencia de relativamente pocos artefactos se debe a que "tenemos los huesos de un museo al que le falta la carne".[17] Por otra parte, Sharpe sostiene que las imágenes y los videos son los que funcionan como artefactos, ya que "tal como [sucedió con] las imágenes post-Holocausto (…) ayudaron a la gente a aceptar que esos hechos habían sucedido".[18]

Ahora bien ¿qué eficacia simbólica del artefacto como *testigo* y como *vestigio* están implícitas aquí? ¿Qué tipo de imaginación sobre el pasado (y de urgencia postcolonial de *recolección*) evoca el gesto de sellar con un testigo la presencia de la historia? En los mismos meses en que tenía lugar la discusión sobre cómo "crear" un Museo del *Apartheid*, un controvertido escritor y periodista sudafricano nacido en Johannesburgo, Ivan Vladislavic, publicaba un cuento que aludía exactamente a esta problemática con el mismo objeto en disputa, "The WHITES ONLY Bench" ("*La banqueta SÓLO PARA BLANCOS*"),[19] como se verá en el antepenúltimo capítulo. Lo importante aquí es la necesidad de enfrentar al visitante con un elemento anacrónico que invade al presente como un fragmento extemporáneo que intenta desnaturalizar la relación del objeto con el tiempo.[20]

[17] *Cf.* Entrevista con Angus Gibson en Sharpe, Colleen: *Coming together…*, *op. cit.*, Apendix, p. 16. Evidentemente desde que se realizó esta entrevista (2003) hasta el momento de realización de mi investigación (2006), el museo fue adquiriendo más artefactos. Gibson manifiesta que en realidad "faltó tiempo" para recolectarlos, y que por otra parte hubo un proceso lento de destrucción de los "vestigios" del *apartheid*.

[18] *Idem*.

[19] *Cf.* Vladislavic, Ivan: "The WHITES ONLY Bench", en *Propaganda by monuments and other stories*, David Philip, Ciudad del Cabo, 1996, pp. 51-66.

[20] Trabajo más detenidamente este punto en el último capítulo. Véase "Espectros de la nación: pasados monumentales y tiempo genealógico en dos textos literarios".

La táctica interactiva más sobresaliente es la que existe en la entrada: a cada visitante se le entrega una cartilla que simula un antiguo "*pass book*"[21] para personas negras, pero en este caso todos deben transportarlo y existen dos tipos: el que lleva la inscripción "blancos" y el que dice "no blancos".[22] La entrada del Museo tiene dos puertas, una para cada tipo de clasificación, y cada persona debe pasar por la indicada que se le dio con el boleto de admisión (fig. 15).[23] Desde el comienzo la poética es catártica: cada visitante debe "experimentar" el *apartheid*. Después de la primera exhibición que transcurre por carriles separados y que la constituyen diferentes tipos de *pass book* y cartillas de identidad en especies de jaulas de alambre de color negro, el museo unifica el transcurrir para todos los visitantes[24] (fig. 16). Ese primer

[21] El "sistema de pases" fue el elemento central del *apartheid* para controlar el movimiento de la población negra en Sudáfrica. Su instrumentación, sin embargo, data de mucho antes de 1948. Comenzó (bajo distintos nombres) en el siglo XIX, sobre todo en áreas agrícolas, como una especie de papel de conchavo. El "pass book" concretamente, se oficializó como documento de identidad vigente a partir de la *Pass Law Act* de 1952, para varones negros mayores de 16 años (y desde 1956 se hizo efectivo para mujeres negras, aunque la resistencia a su uso desde comienzos del siglo XX se convirtió en un símbolo de la lucha de género en Sudáfrica). Su portación era obligatoria y se usó para controlar la prestación de mano de obra y la movilidad poblacional. El sistema de *pass laws* fue suprimido en 1986. Estos "pases" fueron uno de los símbolos más repudiados del *apartheid*. La población negra los llamaba los "*dompas*", haciendo un juego con las palabras en afrikaans "*dumb pass*" (pase estúpido). *Cf*. Cejas, Mónica: *Creating a Women's Political Space within the Anti-Apartheid Movement of 1950's: The Case of the Federation of South African Women (1954-1963)*, *op. cit*., pp. 26-27.

[22] Sintomáticamente aquí sí se utilizan dos lenguas para las cartillas, el inglés y el afrikáans: *blankes – whites / nie blankes – non whites*.

[23] Generalmente si se asiste en grupo familiar o en parejas, se trata de separar la entrada de las personas.

[24] En esta antesala, uno observa las identidades de acuerdo con la cartilla al azar que le fue proporcionada como "blanco" o "no blanco", según el caso. Allí se reproduce una afirmación del periódico *The Star* que reza:

"pasaje" exige una lectura interna: su frontera la constituye ese entramado de alambres, por ende el visitante alcanza visualmente al "otro lado" (el de los blancos o no-blancos según la cartilla que le haya tocado), pero no puede tener acceso a él.

> Este dispositivo simula que la gente tenía conciencia de la separación y sabía lo que pasaba del otro lado, pero *no podía* tener acceso o ser parte de ese otro lado.[25]

El primer problema con esta analogía es la falta de tratamiento simbólico de la asimetría de poder en esas "identidades paralelas". ¿Quiénes no podían tener acceso al otro lado? El *apartheid* no fue un sistema de separación fundado en el antagonismo binario axial de dos grupos: se trataba de una segregación a partir del concepto manipulado de la raza como fundamento del biopoder estatal.

El problema no es que "no quede claro" ese esquema, sino el siguiente paso en la narrativa. Ya adentro, se abre ante nosotros una rampa que inicia una leve subida (fig. 17). En ella, a la intemperie se yerguen altas columnas de espejos en las que están adheridas fotografías de personas de distinta edad, género y etnia que luego encontraremos adentro, caminando "junto a nosotros", mientras el visitante se ve reflejado en los espejos. Se trata de fotografías en tamaño real de descendientes de trabajadores de las minas, ex periodistas, migrantes de diferente tipo y procedencia que luego tendrán un dispositivo de exhibición adentro del museo, las

---

"Ningún negro se transforma en blanco; ningún blanco deviene negro", *The Star*, 21/3/1986. Esa realidad pasada, enclaustrada en las jaulas nos interpela desde un hoy que se presenta como *radicalmente otro*, donde las identidades raciales se permiten ser "juego de intercambios".

[25] Sally, Sara: "Apartheid Museum opens in South Africa. Interview with Wayde Davy", *Correspondents Report*, 18 de noviembre de 2001, http://www.abc.net.au/correspondents/s419098.htm.

"*memory boxes*" (cajas de la memoria). La rampa ascendente se va haciendo cada vez más angosta. En esta parte confluyen curiosamente dos temporalidades narrativas y tres sujetos de la historia. Por un lado, el tiempo presente, evocando una vez más la "nación arcoiris" en la que se asciende por una rampa cuyo final es imprevisible desde el inicio, y en la que se simula y atestigua un peregrinaje (compartido) hacia el futuro que es, literalmente, un foco de luz. Pero, por otro lado, mientras se sube la rampa, a los costados y adheridos a la pared en laberínticos recodos hay escenas de pintura rupestre *khoi-san* y *bantu*, representando desde escenas de caza hasta los primeros contactos con los colonos europeos.

En cuanto a los sujetos de la historia, están, por un lado, aquellos primeros hacedores de Sudáfrica en el tiempo estructural lejano, los "antepasados de todos nosotros" como el audio reproduce; por otro lado, estos hacedores contemporáneos de la "Sudáfrica nueva" en las fotografías espejadas; y, por último, el visitante, que se suma a la escena actuante de la historia en este único momento en el que se nos permite caminar entre dos tiempos hacia una síntesis. El presente diverso, armónico, luminoso, sólo puede ocupar el mismo espacio narrativo que el de un pasado remoto que lo *atestigua*, el pasado que *pertenece* a la nueva nación y ocupa el lugar natural de lo que se restablece en el recuerdo, lo que se recupera (porque el *apartheid* había excluido).[26] El presente del visitante y de la nación diversa convive con la historia lejana, no con el *apartheid*. A su vez, ese tiempo lejano no ocupa un lugar "dentro" del museo, sino en el espacio del peregrinaje hacia el futuro.

Es el pasado reciente, el del *apartheid*, el que está aprisionado en el corazón del museo. Cuando llegamos arriba

[26] Véase la discusión sobre las vertientes platónicas y aristotélicas del concepto en Ricoeur, Paul: *La memoria, la historia, el olvido…*, *op. cit.*, p. 47.

de la rampa, la imagen es una metáfora arqueológica del tiempo recorrido. Geológicamente estamos en la "cima" del museo, en el punto más alto: el audio mismo nos pide un minuto para que contemplemos la vista panorámica desde allí: a lo lejos, los vestigios de una antigua mina de oro; hacia la izquierda, un cruce de rutas hacia Soweto con la concentración de una central terminal de mini-buses. Atrás, el estacionamiento del *Gold Reef Casino* y a su costado, los complejos de divertimento. Es la última imagen del tiempo sedimentado yuxtapuesto (y de la profunda contradicción y desigualdad contemporánea), antes de iniciar, en palabras del audio, "el viaje de descenso hacia el *corazón de las tinieblas* [*the heart of darkness*]".

La alusión a la célebre novela de Joseph Conrad[27] no es casual: en la obra se recrea un binarismo entre lo "salvaje" y lo "civilizado" que en esta evocación en el museo significa el confinamiento del pasado reciente a la oscuridad (y no ya la "negación de coetaneidad" de África, el continente relegado en la ficción de Conrad –y en la antropología y en la historia misma– a un espacio de temporalidad bárbara, pasada). Aquí no es, como se pensaba en época de Conrad, la diferencia de capitales de todo tipo la que produce el hiato entre la civilización (Europa) y la barbarie (África). Aquí las "tinieblas" estuvieron presentes hasta hace muy poco. En el Museo del *Apartheid* es la *temporalidad quebrada* en 1994 la que permite separar lo que fue (el *apartheid*), de lo que es y de lo que será.[28] Sin embargo, no se trata de represen-

[27] *Cf*. Conrad, Joseph: *El corazón de las tinieblas* [*The heart of darkness*], traducción al español de Sergio Pitol, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1996 [1902].

[28] Hay un uso común, casi panfletario de la frase de Conrad, que posiciona a su obra como una distinción entre la *luz* (civilización) y la *oscuridad* (barbarie). Sin embargo, Conrad fue mucho más perspicaz (tal vez también premonitorio) en su novela de inicios del siglo XX, mostrando claramente que la distancia aparentemente absoluta entre "la civilización"

tar una nación ahistórica que no tenga aspectos originarios del pasado nacional: los ancestros *khoi san* y *bantu* nos acompañan hacia el futuro iluminado. Esa selección *ad hoc* del pasado reformula *in extenso* la temporalidad nacional.

En el Museo, el país ya no vive ese tiempo de espera en el que colocaban a África la sociología y la antropología imperiales, negándole "momentáneamente" al continente (hasta que se occidentalizara) los atributos de la modernidad y del progreso.[29] En el *Apartheid Museum* el reducto tenebroso es el de un pasado que ha quedado reducido en la "prisión austera" como pieza anacrónica del horror. Anacrónico, entiéndase aquí, como algo que *ya no pertenece* al presente; a diferencia del pasado evocado de los ancestros. Cuando llegamos al interior de las "tinieblas", las instalaciones del museo se tornan una pieza arquitectónica impersonal, oscura, y la sensación es la de estar en una prisión en la que se exhibe la historia confinada.

Hay una gestión del tiempo que el museo representa, sellada en la "alegoría invertida" de esta historia. Junto con el tiempo encarcelado del *apartheid* hay unos que se yuxtaponen y otros que se separan. El tiempo remoto convive como respaldo del presente, y el tiempo nuevo y recobrado es el que el visitante recupera "después de haber recorrido" las instalaciones. El tiempo del *apartheid* está simbolizado de manera inversa a Robben Island, donde se recluían las infamias políticas para el Estado del *apartheid*, pero a modo de ejemplo tácito, porque a la sociedad entera se le hacía saber que en ese espacio impenetrable de la isla se encerraban los "sujetos problemáticos". Aquí es el *apartheid* mismo el que

(Europa) y "el corazón de las tinieblas" puede colapsarse rápidamente y sin transición aparente, pudiéndose cometer en el centro mismo de la "luz" las atrocidades más incomprensibles.

[29] *Cf.* Desai, Gurav: *Subject to colonialism. African self-fashioning and the colonial library*, Duke University Press, Durham, 2001.

cumple con el confinamiento. A su vez, el tiempo del presente real, del que visita el museo, es un tiempo de *empoderamiento* personal y de *reestructuración de la memoria* a través de una lección de historia, que se nos pretende narrada sin fisuras. Probablemente esta configuración temporal sintentice los problemas más acuciantes que tiene el museo: se reformuló el Estado, se reescribió la historia, y se redefinió el lugar de los sujetos de la nación. En su alegoría formativa, la estructuración binaria del imaginario histórico no se desplazó, no se *deconstruyó*: se invirtió.[30]

3. LA NARRATIVA I: LA LARGA DURACIÓN DE LA "RESISTENCIA", LA HISTORIA CORTA Y EVENTUAL DEL *APARTHEID*

Adentro, lo primero con lo que nos encontramos en el único espacio iluminado es una exhibición de las "cajas de la memoria" con las "historias de vida" de las personas que vimos en la rampa. Aquí, un sentido de la "intimidad" de la nación (arco iris y africana) se une con la necesidad de mostrar que también *algunos blancos* fueron "hacedores" de la nueva nación, sobre todo aquellos jóvenes descendientes

[30] Extraigo esa metáfora ("desplazamiento" *versus* "inversión") del trabajo de Premesh Lalu. Este historiador sudafricano la usa para hablar de los problemas más serios por los que atraviesa la reescritura de la historia académica en Sudáfrica. Pareciera haber una imposibilidad de traspasar los cánones de *re-versión* del *apartheid*, con la re-invención de los "buenos" sujetos que habían ocupado el lugar de los "malos" actores y viceversa. El *desplazamiento* conceptual y teórico permitiría comprender las fisuras, las continuidades, los encubrimientos, las resignificaciones. La *inversión* simplemente reproduce el esquema binario de conceptualización del tiempo, el Estado, la sociedad y los actores. *Cf*. Lalu, Premesh: *In the event of history. On the postcolonial critique of apartheid*, *op. cit.*, esp. Introducción. [Agradezco la amabilidad del Prof. Lalu para facilitarme una copia mimeografiada de su libro aún en proceso durante mi estancia de investigación en Ciudad del Cabo].

de los vinculados a actividades de militancia en contra de la segregación. Allí mismo, *sobre* los "*memory boxes*" en una especie de gran soporte, una fotografía expandida de la ciudad de Johannesburgo a finales del siglo XIX ocupa todo el muro y se sella con un texto que inaugura el largo peregrinaje discursivo por el museo:

> ningún otro lugar en Sudáfrica tenía semejante variedad de mestizaje cultural. Fue este robusto tejido de naciones, razas, culturas y lenguas que dio a Johannesburgo su carácter único.

Desde un comienzo, la historia narrada será la de Johannesburgo, no como elección posible dentro de una historia diversa social y geográficamente, sino porque la ciudad es la síntesis de la historia que se quiere exhibir.

Una sala de video es el siguiente "paso". En ella, se proyecta un filme de 14 minutos que pretende abarcar la historia sudafricana desde los orígenes del ser humano hasta "los inicios del *apartheid*".[31] En forma de relato enmarcado, el filme termina abruptamente con una atmósfera tenebrosa, proyectando la filmación de la inauguración del *Monumento al Voortrekker,* monumento inaugurado en 1949, un año después de la instalación oficial del gobierno del *apartheid* en el

[31] Una atención precisa es puesta en dos elementos específicos: la lucha de pobladores *bantu* y pobladores *khoisan* por los recursos naturales antes de la llegada de los colonos, y luego, el arribo de los holandeses al Cabo; con una recreación del desembarco de Jan Van Rieebeck en 1652. Primero, el audio *en off* reproduce el discurso de que "esta fue la gente que comenzó a poblar el mundo, que amaba la tierra sin poseerla y fueron conocidos como bosquimanos (*bushmen*)"; sin alusión alguna a la connotación despectiva que el término tiene y sin utilizar la denominación generalizada actualmente, *khoisan*. La música y la imagen cambian hasta crear una atmósfera algo tenebrosa desde la llegada de Van Rieebeck.

Estado, y que será motivo de análisis en el próximo capítulo.[32] Al proyectar este final en el audiovisual, el *Apartheid Museum* sella su pedagogía ordenadora: un museo –que existe actualmente y es destino turístico a una escasa media hora de Johannesburgo– es colocado narrativamente *dentro* del "nuevo" museo, donde se confina el pasado penitente, parte de la historia recluida.

Luego, la narrativa visual se divide en treinta secciones.[33] En ellas se nos pretende narrar una "historia total" del *apartheid* en la que "se comunica utilizando imágenes oscuras, sonidos y una atmósfera que prevalecía en aquella era turbulenta…"[34] (figs. 18 y 19).

Me detendré nuevamente en el tratamiento de la temporalidad que se hace en la narrativa. La historia "exhibida"

[32] Como se verá, el motivo central de la creación de este monumento era, en efecto, "honrar" a los *trekkers*, la población boer de ascendencia principalmente holandesa, que decidió emigrar en la primera mitad del siglo XIX desde el territorio sur de Sudáfrica "tierra adentro" en lo que se conoce como el *Gran Trek*. Para una amplia discusión, véase cap. III. "*Un epitafio de humo y espejos:* usos, poéticas y reinscripciones del pasado en el *Monumento al Voortrekker* sudafricano".

[33] Entre las destacables se encuentran (uso los nombres utilizados por el propio museo): Las cajas de la memoria; La migración a Johannesburgo; La sala 1890-1930; El auditorio (que proyecta un filme de 14 minutos de duración); El laberinto (que tiene una gran jaula de metal en el medio con fotos y videos proyectados sobre el periodo *apartheid*; con un gran muro al final que en fondo negro reproduce la totalidad de las leyes del *apartheid*); El muro de documentos "nativos"; Las protestas "anti-*pass law*"; El *Umkhonto We Sizwe* [brazo armado guerrillero del ANC]; El Juicio de Rivonia; La sala Ernst Cole; El contexto de los años sesenta; El Movimiento de Conciencia Negra; La sala de las celdas; Los levantamientos de 1976; La sala de Filmes de 1980; Las negociaciones; La liberación de Mandela; Los años 1990; CODESA (Convención para una Sudáfrica Democrática); Imágenes de la Sudáfrica post-*Apartheid*; Las elecciones de 1994; El presente; La sala de la Constitución; El jardín de la reflexión.

[34] *Apartheid Museum*, Folleto de entrada.

del *apartheid* comienza con lo que su curaduría misma denomina "los arquitectos de la segregación": la historia política de Jan Smuts y J. B. M. Herzog, líderes políticos del periodo de entre guerras mundiales.[35] Desde allí en más, una serie bastante concisa de detalles históricos sobre la conformación de los partidos de la derecha blanca, la ruptura entre Smuts (más moderado y en contra de transformar un *apartheid* ya existente *de facto* en uno *de iure*) y los que conformarán el Partido Nacionalista; y finalmente el ascenso del Partido Nacionalista al poder en 1948.

La pregunta es: ¿cómo se comprende el *apartheid* a partir de "los arquitectos de la segregación" en una historia que comienza a narrarse en dispositivos visuales y textuales desde la primera década del siglo XX? ¿Qué tipo de *memorialización* implícita existe en comenzar la sala oscura del "corazón de las tinieblas" con exhibiciones audiovisuales enjauladas que corresponden fundamentalmente al periodo 1930-1948?[36] Las tinieblas están representadas en una narración muy específica del "hombre blanco": el espíritu de acumulación,

[35] Smuts fue dos veces primer ministro de Sudáfrica (1919-1924 y 1939-1948); y Herzog lo fue entre 1924-1939. Ambos fueron generales en la Segunda Guerra Sudafricana (1899-1902). Es interesante resaltar que esta guerra pasó a los anales de la historia como "Segunda Guerra Anglo-Boer". Sin embargo, fue "rebautizada" oficialmente en el periodo post-*apartheid* como "Guerra Sudafricana", manera de insertarla dentro de la historia fundacional de la nación, como intento de "independencia" del dominio británico. Para una reflexión sugerente en este sentido *cf*. Beater, Jean Louis: *Memory, memorialisation and nation building: the making of memories of war and conflict in South Africa*, Research Report of Master of Arts, Faculty of Humanities, University of Witswatersrand, Johannesburgo, 2002, inédito.

[36] Uno de los audiovisuales dispuestos y explicados con cuidado es el titulado en afrikáans *Bou Van'n Nasie* ("Ellos construyeron una nación"), realizado para conmemorar el inicio del centenario del Gran Trek en 1938, producido por uno de los propagandistas más conocidos del nacionalismo afrikáner, Gustav Preller.

la religiosidad irracional y, no menos importante, el internamiento coyuntural del tiempo. Los agentes hacedores del *apartheid* son visualizados de manera clara y distinta sólo cuando la alegoría invertida se mantiene intacta: cuando nada hace peligrar el equilibrio inestable del presente moderno, democrático y "plural"; cuando las responsabilidades políticas recaen inequívocamente sobre "los muertos de la historia".

En un momento de *impass* arquitectónico y narrativo, aparecen representados los años 1960 y "el resto del mundo". La conquista del espacio y la llegada del hombre a la luna, la modernidad tecnológica, *The Beatles*, el mayo francés y una alusión a "la liberación femenina" contrastan con la sala oscura de los *homelands*, las imágenes brutales de la represión policial y la sala de los 131 nudos en soga, refiriendo a 131 ejecuciones por razones políticas en Sudáfrica. Por un lado, como en la TRC, las violencias físicas del asesinato son las recogidas. Por otro, el *apartheid* queda aludido como fenómeno histórico excepcional de presencia espectral, nuevamente anacrónica.[37] Si bien hay una alusión a quienes desde el contexto internacional ayudaron a mantener el *apartheid* y callaron ante la política brutal de los gobiernos sucesivos, la narración no se centra en inscribir alguna marca sobre la penetración social, cotidiana y extendida en el *habitus* de la sociedad que el *apartheid* provocó (*y provoca*), alguna temporalidad lógica que ayude a comprender la larga duración de la violencia racial, económica y de género que aún hoy es abrumadora en Sudáfrica. Sólo en la sala la década de 1970 hay una expresión que reza:

[37] Esta imagen es anticipada por el audio a la entrada del museo, cuando se nos dice que "…cuando la humanidad llegaba a la luna y los años sesenta cambiaban la historia, Sudáfrica devenía más y más insular…"

> una minoría de blancos, como Beyers Naudé[38] y Helen Suzman,[39] continuaron oponiéndose al *apartheid*; algunos a un costo personal muy alto. Pero la mayoría de los blancos fueron adoctrinados *o bien no querían saber* lo que estaba sucediendo a su alrededor. La mayoría de los negros simplemente trataban de continuar con su vida...[40]

El argumento del "no querer saber", en absoluto privativo a Sudáfrica, aplicado también, por ejemplo, al grueso de las sociedades latinoamericanas durante las dictaduras militares también es parte de esa narración clausurada del museo.

Ahora bien, no todo comienza en el siglo pasado para la narración dominante del Museo. Hay, en efecto, una internación histórica de "larga duración": la metanarración de la resistencia. A la entrada del museo, en la rampa donde el presente convive con el pasado remoto, no es "cualquier aspecto" de la manifestación rupestre *khoi san* y *bantu* la que se reproduce. Cuando ingresamos a la rampa el audio advierte al pasar el umbral:

[38] Clérigo perteneciente a la Iglesia Holandesa Reformada, que se opuso fuertemente al *apartheid* desde dentro, en los años 1960 y 1970. Estuvo proscrito de toda actividad pública, incluida la religiosa, desde 1977. Naudé nació en 1915 y murió en 2004.

[39] Suzman nació en Sudáfrica en 1917; fue una activista política que se opuso fervientemente al *apartheid*, economista y cientista política de la Universidad de Witswatersrand hasta 1952 cuando dejó la vida académica para ingresar a la política. Tuvo una presencia casi ininterrumpida en el Parlamento entre 1953 y 1989, cuando se retiró. Primero fue miembro del *United Party*, después de 1961 lo fue del *Progressive Party*, más tarde *Progressive Reform Party* y *Progressive Federal Party*. Entre 1961 y 1974 fue la única voz en el Parlamento que se opuso a las leyes y a las políticas del *apartheid*, http://pages.interlog.com/~saww/2001Helen.html. Agradezco a la Dra. Mónica Cejas estos datos.

[40] Cursivas mías.

> la humanidad nació en África. Toda la gente, en última instancia, es africana (…) todos compartimos el mismo ancestro africano (…) Por más de veinte mil años Sudáfrica ha sido el hogar de agricultores bantú-parlantes…

El evidente error histórico no es casual. Claro está que la agricultura tiene menos de veinte mil años sobre la Tierra y que la población bantú migró del norte del continente llegando a ocupar el territorio austral de África entre los siglos v y x d. C. aproximadamente.[41] Pero el desliz permite, por un lado, situar la modernidad que representa la agricultura en la *longue durée*.[42] Por otro, la población del grupo bantú (a la que pertenece actualmente gran parte de la población sudafricana en sus variantes etnolingüísticas *xhosa, zulu, sotho, tswana, venda* y *nguni*, entre otras) es puesta en el centro del escenario legitimador de la posesión territorial en un argumento distorsionado. Por otra parte, nada se dice allí de los grupos *khoi san* de cazadores-recolectores, cuya presencia descendiente es invisibilizada hoy en día, y que fueron en realidad los primeros pobladores.[43]

[41] Las teorías no son uniformes a este respecto. Se sabe que las migraciones desde el norte no fueron masivas sino por "oleadas"; en cualquier caso suele establecerse este amplio marco temporal para definir la llegada de las primeras migraciones a la zona. Para una profundización del tema *cf*. Varela, Hilda: *Sudáfrica. Las raíces históricas. De la historia antigua a la paz de Vereeniging*, El Colegio de México, México, 2000, pp. 60 y ss.; Marks, Shula; Birmingham, David: "Southern Africa" en Oliver, Roland A. (ed.): *The Cambridge History of Africa. From c. 1050 to c. 1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977, pp. 597-619.

[42] Esta imagen se complementa con el discurso de los paneles minutos después aludiendo a que la cultura de la extracción, el fundido y trabajo con el oro comenzó en la confluencia del Limpopo con uno de sus afluentes en el siglo xii, mucho antes del descubrimiento de las minas en Witswatersrand.

[43] Por supuesto que primero fue parte de la historiografía afrikáner la que deslegitimó la presencia de las poblaciones bantu en el lugar, afirmando que la civilización blanca y la migración bantu habían lle-

Un momento después, cuando estamos frente al primer recodo donde se exhibe pintura rupestre, el título que la presenta reza "*El nacimiento de la lucha*".

> Las imágenes del arte en piedra reflejan la lucha contra el dominio colonial en el siglo XIX (…y) nos dan tan sólo una aproximación de lo que fue la lucha temprana por la liberación…

Al comenzar así, la narrativa nos advierte que el *apartheid* tiene una historia secular, concisa, que queda inmersa en las entrañas del museo. La resistencia, por el contrario, acompaña la historia del surgimiento aporético de la nación: quiasmático e intemporal a la vez.[44] Una elección por narrar la temporalidad ampliada de la violencia (llevada hasta sus trazos coloniales en la larga duración) hubiera sido innovadora. Pero la única genealogía que se remonta a los tiempos coloniales es la de la resistencia, no en cambio una explicación de las tramas continuas de la violencia. Este es exactamente uno de los problemas señalados por Foucault en su análisis nietzscheano sobre las diferencias entre elaborar "genealogías" y buscar "orígenes".[45] En nuestro caso se

---

gado contemporáneamente al territorio, reproduciendo los argumentos imperialistas de la *terra nullius* en la defensa de la posesión territorial. *Cf.* Cornevin, Marianne: *Apartheid: poder y falsificación de la historia*, UNESCO, París, 1980.

[44] *Cf.* Duara, Prasenjit: *Rescuing history from the nation. Questioning narratives on modern China*, *op. cit.*, pp. 26 y ss. Rufer, Mario: *Reinscripciones del pasado. Nación, destino y poscolonialismo en la historiografía de África Occidental*, *op. cit.*, pp. 22-44.

[45] *Cf.* Foucault, Michel: "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992. Sería un error pensar que este patrimonio *khoi-san* (no bantú) de arte rupestre es "rescatado" públicamente del olvido apenas ahora, en el momento de creación del nuevo Estado y la nueva nación. De hecho uno de los primeros esfuerzos del Consejo de Monumentos Nacionales a principios del siglo XX (y la primera acta generada por el organismo) fue la creación de la *Bushman-Relics Protection Act* de 1911. Por supuesto, se trató del gesto más deliberado

buscan (y parecen encontrarse) los orígenes fundacionales, el "choque de espadas del origen límpido" de la resistencia; pero queda trunca la posibilidad de explicar los fundamentos históricos, yuxtapuestos y contradictorios de la violencia y la inequidad en la larga temporalidad de la historia sudafricana.[46] Tampoco hay espacio para una referencia que interpele al presente y que permita, al decir de Héctor Schmucler, el interrogante sustancial de la memoria: "no qué pasó o cómo pasó […sino] *¿cómo fue posible*?"[47] Una adolescente negra de la escuela secundaria de Saint Dominics en Johannesburgo, en el marco de una entrevista efectuada después de visitar el *Apartheid Museum*, respondía en el mismo tenor: "el museo nos muestra qué pasó, pero no por qué. ¿Por qué la gente apoyó el *apartheid*? *¿De dónde vino*?"[48]

---

de "negación de la coetaneidad" en palabras de Johannes Fabian (véase *supra*): se rescataba la "monumentalidad" del glorioso pasado del grupo "nativo", denegando la responsabilidad del Estado en la exclusión y opresión hacia los grupos descendientes de aquel pasado, en la recientemente creada Unión Sudafricana. *Cf.* Hall, Andrew; Lillie, Ashley: "The National Monuments Council and a policy for providing protection for the cultural and environmental heritage", *South African Historical Journal*, 29, 1993, p. 105. Fabian, Johannes: *Time and the Other…*, *op. cit.*, pp. 31 y ss.

[46] Para un análisis crítico contemporáneo, *cf.* Magubane, Zine: "The revolution betrayed? Globalization, neoliberalism and the post-*apartheid* state", *op. cit.*

[47] Schmucler, Héctor: "Las exigencias de la memoria", *Punto de Vista*, 68, diciembre de 2000, p. 6. Cursivas mías.

[48] *Cf.* Sharpe, Colleen: *Coming together…*, *op. cit.*, Apendix, p. 7. Cursivas mías. Otras propuestas museográficas –que por obvias razones no analizaré aquí– exhiben representaciones mucho más evocativas e interpelantes que conectan pasado y presente; *realidad de la exhibición* y *realidad del espectador*. Una de esas propuestas la constituye el *Constitution Hill* de Johannesburgo, tanto la ex prisión *Number Four* como la *Cárcel de Mujeres*, ambas convertidas en museos. *Cf.* Varios autores, *Number Four. The Making of Constitution Hill*, Penguin Group, Johannesburgo, 2006.

Esta pregunta disipa las narrativas cómodas sobre la nueva nación "multirracial": la interrogante apunta a reconocer el fundamento histórico de la raza como *marca social*, de la cual el *apartheid* es heredero *pero no fundador*. A su vez, pide una reconfiguración de las tramas históricas que imprimen en las cesuras del presente la esclavitud, la diferencia imperial, el colonialismo interno, la creación vernácula de una modernidad excluyente (con sus visos desiguales en la invención de la ciudadanía y de la incorporación) y la reproducción de una herencia histórica de desposesión (material y simbólica).[49]

No se trata de que no existan acontecimientos de este tipo en Sudáfrica. Podemos pensar en dos casos en que estas interrogaciones al presente se dan de manera más cabal: el *Slave Lodge* de Ciudad del Cabo, por ejemplo, fue un edificio terminado en 1679, para alejar a la mayor parte de los esclavos de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales (VOC).[50] Sin embargo, la propia construcción lleva en sí misma las connivencias entre la explotación, el racismo y la segregación de estado en la larga duración: en 1811 se convirtió en sede de oficinas de gobierno, y años más tarde en sede de la Corte Suprema. A partir de 1917, fue lugar del Museo Sudafricano de Historia Cultural. En 2006 y por disposición

[49] Para una discusión sobre las metamorfosis del racismo (y sus convergencias con las construcciones del imaginario político actual en Sudáfrica) véase Cejas, Mónica: "La construcción de "nosotros" y "los otros" en el proceso de deconstrucción del *apartheid* en Sudáfrica: ¿nuevos racismos?", en Cejas, Mónica (coord.): *Pensar y leer el racismo*, Petra Ediciones, México, 2005, pp. 146-185. Para una reflexión crítica sobre las marcas de la raza como concepto véase el capítulo de "Raza es signo" de Rita Segato, en Segato, Rita: *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de las políticas de identidad*, Prometeo editores, Buenos Aires, 2007.

[50] Comunicación personal con Leslie Witz y Ciraj Rassool, Ciudad del Cabo, octubre de 2006, Seminario "African Programme on Heritage and Museums", SEPHIS-University of the Western Cape.

del proyecto provincial *Iziko*, se abrió al público como *Slave Lodge Museum*. El espacio juega con la evocación espectral de identidades contemporáneas. Lo hace en una serie de instalaciones donde los artefactos originales, resultado de excavaciones arqueológicas, son superpuestos en una línea temporal en la que hay vacíos y preguntas. La exhibición concluye con una lista de distintos descendientes de la esclavitud, que a su vez sufrieron los efectos de desposesión del *apartheid* y sufren las prolongaciones de la racialización de la pobreza actualmente. No en vano su inauguración produjo un relativo "desconocimiento" con respecto a otros museos nacionales, así como reacciones inmediatas por parte del estado de Western Cape: la única provincia donde perdió el African National Congress (ANC) en 1994. No sólo es esta provincia la que cuenta con un importante porcentaje relativo de población blanca, sino también con una mayoría relativa abrumadora de población *coloured,* descendiente de esclavos malayos e indonesios.[51]

El segundo caso que podemos mencionar aquí es, nuevamente, el *Constitution Hill* en Johannesburgo. En el ex *Number Four*, además del espacio "testimonial" en ruinas que se explota al máximo en su capacidad de evocación dolorosa, hay una sala denominada "*¿Quién es un criminal?*" En ella, fotografías de célebres personajes negros como Mandela y Gandhi se complementan con otras, de asesinos poco conocidos o criminales de guerra (blancos y

[51] Según el censo de 2001, la población de Western Cape representaba el 10.1% de la población total de Sudáfrica, con 4 545 335 personas. De esta cantidad, el 18.4 % son personas blancas. Después de Gauteng, con 19%, es la provincia con más población de esa clasificación racial. Pero lo importante aquí es que mientras Gauteng o Kwa Zulu Natal tienen un 3.8% y 1.5% de población *coloured* respectivamente, Western Cape alcanza el 53% de población *coloured*. *Cf. 2001 South African Census. The Census in brief. South Africa's National Statistics*, http://www.statssa.gov.za/census01/html/CInBrief/CIB2001.pdf, última consulta: 23/08/07.

no-blancos). A su vez, una evocación de la situación de las cárceles y la marca racial contemporánea de la criminalización están sugeridas en las estadísticas que se escuchan en *off* a lo largo del recorrido. Por último, al visitante se le solicita que después del recorrido conteste, en efecto, *quién* es un criminal: no se hace alusión a la temporalidad, pero inevitablemente se interpela al momento de la escritura de la respuesta: ¿quién es criminal *cuándo*? ¿En qué *contexto*? Raza, sistema judicial y tiempo se unen para mostrar las contradicciones poscoloniales básicas de la sociedad que lleva la marca del *no-blanco* como estigma histórico de toda desposesión (incluso la equidad en el sistema jurídico), que pervive en el presente.

Las palabras del artista y crítico sudafricano Clive van den Berg, curador y miembro del equipo de diseño del museo en el ex *Number Four,* marcan una diferencia notable en el *Apartheid Museum:*

> nosotros no queríamos reiterar o reinscribir los materiales que se usan normalmente para rememorar el pasado, como piedra o bronce. Estos materiales perpetúan la noción de que los valores de un tiempo son permanentes e irrevocables porque los monumentos durarían, literalmente, para siempre (…) Estoy plenamente convencido de que necesitamos un tiempo para pensar acerca de cómo queremos materializar la democracia, y cómo queremos construir una memoria del dolor. Yo estaba mucho más interesado en evocar lo ausente, lo fugitivo, lo inmaterial.[52]

[52] Varios autores, *Number Four. The Making of Constitution Hill, op. cit.*, p. 177. Es interesante resaltar que en caso del NF, se fijaron públicamente los "principios curatoriales" divididos en tres grupos: principios concernientes al espacio, concernientes al contenido, y concernientes a la forma, división extraña si se tiene en cuenta que la forma propia (la prisión) se utilizó de manera provechosa como dispositivo de contenido. Dentro del contenido, están, además de los presupuestos de "mantener vivos los principios de la Constitución Sudafricana" y "activar el interés

Pero en el *Apartheid Museum* no hay lugar a evocaciones desestabilizadoras. En la rampa, dos de los discursos más fervientes que acompañaron las gestiones oficiales democráticas desde 1994 conviven complementariamente: por un lado, la "nación arcoiris" respalda a las columnas espejadas con los peregrinos al futuro. Pero es el "renacimiento africano" el que está expresado históricamente en los recodos del arte rupestre: en un dispositivo, la nación plural y diversa; en el otro, el testigo de que esa pluralidad sólo se comprende en el largo tiempo con un tipo específico de "africanidad".

Esta visión se complementa con el corte temporal que se hace de "la resistencia", aludiendo al Movimiento de Liberación en el siglo XX. Una de las salas centrales y más impresionantes que invade el espacio (real y simbólico) del visitante es la que alberga en el centro un camión policial, el *Casspir*, como se lo conoce en Sudáfrica[53] (fig. 20), un original de los vehículos amarillos que la policía del Estado utilizaba en la década de 1970 para vigilar, controlar y hacer redadas en los *townships*. Dentro del camión se proyecta un filme sobre Soweto y la persecución policial, y la sala se abre con el texto *"El comienzo del fin del* apartheid*: 1976"*. En efecto,

---

en los derechos humanos y en la ciudadanía democrática", los de "*interpretar* el pasado" e "*interpretar* la sociedad contemporánea". Cursivas mías. Aquí hay un indicador claro de que no está buscando "reescenificar" o mostrar una "instantánea" del lugar. Sin embargo, interpretar el pasado no le puede caber nunca a la exhibición, sino a los *sujetos* que la reciben. En todo caso la exhibición es un instrumento para interpretar. *Cf. Ibid.*, p. 176.

[53] Este vehículo es una "invención" sudafricana y es uno de los símbolos más repudiados del *apartheid*. La palabra *Casspir* es un anagrama de los acrónimos *SAP* (South African Police) y *CSIR* (Council for Scientific and Industrial Research). Se diseñó a principios de la década de 1970 y fue luego introducido para uso policial. En la década de 1980 se utilizó en el servicio militar. Desde sus unidades se fotografiaba parte de los *townships,* y a personas específicas que eran vigiladas o perseguidas. *Cf.* http://www.globalsecurity.org/military/world/rsa/casspir.htm.

la masacre estudiantil de Soweto del 16 de junio de ese año, sumada a las reacciones que produjo, se considera uno de los núcleos duros del inicio real de "desgaste" y "deslegitimación" del *apartheid*. El *casspir* tiene los vidrios rotos como a pedradas, simulando una instantánea del estado de guerra, y de lo que sucedió principalmente en el enfrentamiento de Soweto, ya que los *casspir* fueron blancos específicos del levantamiento. En esta sala se lee: "1976 fue el punto de reversión de la historia moderna de Sudáfrica, y significó la marcha del inicio del final".

Por un lado, este "punto de reversión" se conecta con la "larga historia" de la resistencia. Pero, por otro lado, los movimientos subterráneos que no pertenecieron a Soweto y que no ligaron su origen al *African National Congress* (ANC), no tienen el mismo lugar reservado en la "jaula de piedra".[54]

[54] *Cf*. Estas "omisiones" en la memoria pública en Baines, Gary: "The politics of public history in post-*apartheid* South Africa", ponencia presentada en la I *Conference on Public History*, Rodhes University, Grahamstown, South Africa, 2004. Disponible en http://academic.sun.ac.za/history/dokumente/US_Geskiedeniskonferensie_2004/Baines_G.pdf, última consulta: 23/06/07. Por otra parte, cuando el museo enfoca el tópico de la religión y el espacio del cristianismo (que más allá de todos los matices jugó un papel clave en la retórica de la reconciliación y la "cura"), enfatiza que la "consolación" de la religión marcó la "experiencia esquizoide" del cristianismo en Sudáfrica. Esto se explicaría porque al mismo tiempo que condenaba el *apartheid* por momentos, lo justificaba en otros. Este argumento, autoevidente, no da lugar a ninguna valoración o evocación de la envergadura y el significado *sociales* que adquirió el cristianismo en sus diversas vertientes, en las prácticas cotidianas, y para parte importante de la población como estrategia, como sentido de pertenencia, como sensibilidad experiencial. Sin estos elementos y relegándola implícitamente al lugar de la ideología, no se comprendería el rol capital de la religión en la etapa de la TRC y sus diferentes manifestaciones. Más allá de que intelectuales de la talla de Antjie Krog sostienen que es una filosofía africana del *ubuntu* la que explica en parte el funcionamiento de la TRC, también es verdad que la relevancia de la prédica y del simbolismo cristiano es un elemento insoslayable. *Cf*. Krog, Antjie: "'I speak, hold-

Así, en una entrevista sostenida con algunos ex miembros del Movimiento de Conciencia Negra (*Black Concioussness Movement*), el tema de lo que ellos llamaban el "endiosamiento" de Soweto se transmitía en una premisa clara: el *Museo del Apartheid* y el *Hector Pietersen Museum* en Soweto dejaban poco espacio a lo que fue, en palabras de Frank Bossel, un movimiento subterráneo mucho más amplio, iniciado en las escuelas primarias y secundarias en la sociabilización fragmentada, más expandida y menos organizada que dio lugar al Movimiento de Conciencia Negra.[55] Si bien este Movimiento tiene un lugar discursivo en el Museo, la operación de desplazamiento histórico es clave: para la narrativa museográfica el *Black Conscioussness Movement* fue importante pero como un *apéndice ideológico* de la lucha. Sus sujetos no se rescatan claramente y es evidente que para el discurso del museo no alcanzó a formar una experiencia política organizada (como la de un partido) que pudiera expresar claramente la voluntad del movimiento de liberación, donde sólo se rescatan las luchas intrínsecas seculares entre el PAC, Pan Africanist Congress, el CP, Communist Party; y el ANC, African National Congress, en una teleología que prevé el triunfo de este último.

Luego, la década de 1980 es representada casi en su totalidad por una serie de audiovisuales que muestran los estallidos sociales sucesivos, el endurecimiento de la derecha reaccionaria afrikáner y la violencia y represión sostenida en los *townships*. Después de una sala casi completamente a oscuras, salvo por la proyección de dos audiovisuales en medio de alambrados con púas que uno debe esquivar, se abre un ventanal pequeño y por un minuto la luz encandila al visitante: es el corredor que representa la sustitución

---

ing up your heart…' Cosmopolitanism, forgiveness and leaning towards Africa", *op. cit*.

[55] Comunicación personal, 18 de octubre de 2006, Johannesburgo.

presidencial de Pieter W. Botha por Frederick de Klerk en 1989, la liberación de Nelson Mandela, y el comienzo de las negociaciones.

4. LA NARRATIVA II: LA HISTORIA REORDENADA, LA MEMORIA TUTELADA

"Sucede que en las entrañas del concepto impoluto habita lo excluido".
J. JUANES LÓPEZ

Los vitrales en el techo y a los costados comienzan a abrirse poco a poco. El levantamiento de la proscripción del ANC se une a un corredor donde se visualizan las escenas de violencia que igualmente continuaron entre 1990 y 1994. Dos son los elementos discursivos que sobresalen: una serie de carteles coloridos e iluminados aludiendo al multipartidismo, las plataformas de los diversos partidos políticos y la figura prominente de Mandela; y luego la sala de las elecciones de 1994 (figs. 21 y 22). A plena luz y enfrente de un ventanal, una foto de grandes dimensiones retrata el "nuevo parlamento" de 1994. El audio nos advierte: "el nuevo parlamento tiene una composición de género mixta, y la foto de colorida apariencia contrasta con la exhibida anteriormente"; la de un parlamento enteramente blanco, masculino, en una instantánea en sepia que corresponde a la época de los inicios del *apartheid*. Un conjunto de audiovisuales con testimonios de diversas personas (de distinto género, pertenencia étnica y cohorte generacional) constituye la última sala. En esos cortos se exhiben, además de los testimonios sobre el cambio y la "hermandad" de comunidades, los "desafíos del presente".[56]

[56] Los testimonios se centran en marcar los quiebres de 1994 y las nuevas políticas del Estado. Se les propone una letra del alfabeto en *off* y cada persona "rememora" un aspecto del pasado y del presente que lo

La salida del museo también es alegórica. La puerta final enfrenta al visitante con la "Sala de la Constitución", espacio arquitectónico transicional cuyo techo está al aire libre, pero aún se encuentran dispositivos textuales y extratextuales; el visitante debe pasar por un corredor en medio de dos montículos de piedras. El audio solicita que se tome una piedra del costado derecho y se la arroje al izquierdo, al frente del cual se alzan los postulados de la nueva Constitución, como muestra de las contribuciones individuales para la superación del *apartheid*. Luego se nos habla brevemente sobre las condiciones de creación de la nueva Constitución y el audio pide al visitante que se detenga y"ponga su tarjeta de identificación racial con la que ingresó, en la caja de colecciones".[57]

Acto seguido se solicita el llenado de un cuestionario sobre el museo que se encuentra allí dispuesto, y que debe

---

conecte con esa letra. Un testimonio, el de una mujer joven, *coloured*, hace referencia a las profundas desigualdades sociales que aún existen en Sudáfrica y que "*también deberán ser parte de los planes del Estado si queremos crear una 'nueva' Sudáfrica de verdad*". El historiador del arte Sean O'Toole plantea: "esta exhibición temporaria, mucho más que la colección permanente presentada de manera excelente, probablemente enfrente el desafío más fuerte para el museo. Es el desafío de reclamar a la historia que quedó en el cesto de desechos (*dustbin*), rescatarla para que pueda ser reinterpretada, actualizada y adquiera sentido para las generaciones presentes y futuras. *Después de todo, el fenómeno que el Apartheid Museum trata de exponer claramente y con espíritu militante en sus cajas de vidrio y jaulas de alambre está aún con nosotros, impregnando y mutando constantemente fuera del dispositivo museográfico de luces halógenas y narrativas de video…*" *Cf*. O'Toole, Sean: "The structure of memory. Johannesburgh's Apartheid Museum", *Artthrob. Contemporary Art in South Africa*, 27 de marzo de 2002. URL Web: http://www.artthrob.co.za/02mar/reviews/apartheid.html, última consulta: 12/05/07, cursivas mías. No concuerdo en la apología que O'Toole hace sobre la poética del museo, sin un análisis histórico cuidadoso de la exhibición *in extenso*.

[57] En las dos visitas que realicé en octubre de 2006 dicha caja aún no estaba dispuesta en la sala.

depositarse en forma de un voto, en dos réplicas de las urnas que se usaron en las elecciones generales de 1994. Sobre el montón de votos-cuestionarios, un atril transparente reproduce el texto del folleto de entrada: "la segregación está adonde pertenece, en un museo". Nótese la sutileza narrativa y el discurso potente implicado en ella: no es el *apartheid* el que pasó a ocupar en el museo el lugar de la superación, es *su efecto* por excelencia.

La tarjeta que simulaba los *pass book* e identificaba al visitante como blanco o no-blanco sólo puede ocupar, irónicamente, el lugar de los artefactos originales que faltan en el museo: el espacio de la colección, del *coleccionismo*, en una alusión doble: por un lado a lo que pertenece a un pasado del que materialmente sólo podemos exhibir esos fragmentos. Por otro, refiere simbólicamente al nulo valor de uso de cualquier elemento de colección. Es aquí donde se nos recuerda que el objetivo era *experimentar* el *apartheid* en un acto de duelo y catarsis a la vez. El ritual de pasaje es un ritual de cura y de empoderamiento: las alegorías más poderosas del lenguaje médico-mágico, y de la sabiduría. Sin embargo, esto representa una contradicción en sí mismo. El espacio de la memoria como experiencia es intransferible, único. "La memoria no tiene función purificadora. Exige la persistencia de lo rememorado";[58] la catarsis no puede analogarse jamás a la *experiencia* de la memoria.

En el museo, el duelo y su poética catártica prefiguran la voluntad de cura, de superación; pero es mediante el conocimiento experimentado del oprobio que se logrará la transformación empoderada. El punto es que lo que se experimenta es una función de la exterioridad, no, obviamente, el *apartheid* mismo. En esa mimesis hay un problema básico: se eluden las responsabilidades presentes y palpables y las continuidades tácitas de las reglas opresoras y racializantes.

[58] *Cf*. Schmucler, Héctor: "Las exigencias de la memoria", *op. cit*., p. 8.

Lo que sucedió está "allí dentro", en las "jaulas de piedra"; y parece tener poco que ver con la "iluminación" moderna del presente –curiosamente se usa el sustantivo inglés *enlightenment*– y nada que ver con la que el visitante mismo goza al finalizar el recorrido. De esta manera, no sólo se produce el quiebre narrativo total con el pasado, sino que éste se osifica en el confinamiento. Podríamos leer este contraste en clave benjaminiana donde presente y pasado elaboran en conjunto una imagen onírica:

> De su relación con el surrealismo, [Benjamin] conservó el movimiento de leer el pasado como si fuera un sueño, donde lo viejo perdura como ruina y lo nuevo emerge como fragmento.[59]

En esta única clave que constituía la lectura histórica para Benjamin, donde la totalidad era una aspiración deseable pero a la vez imposible, puede leerse la tentativa museística del *Apartheid Museum* (y su contraste en el *Constitution Hill*). Mientras en este último el carácter fragmentario del presente responde justamente al peso de la persistencia de las ruinas del pasado (evidenciado en la propuesta curatorial), en el primero la disociación de la imagen benjaminiana se quiebra en la voluntad historizante. El pasado aparece confinado y clausurado. *Todo parece conocerse*, es el proyecto coleccionista realizado. Lo nuevo, por ende, no emerge como fragmento, sino como totalidad redimida: la nueva Sudáfrica, nueva sociedad, nuevo Estado; iluminados, modernos. El último texto que repite el audio del Museo recoge la experiencia completa:

> Su viaje por el Museo del *Apartheid* ha recorrido las entrañas del mal para culminar en la luz y la iluminación (…) [La ex-

[59] Sarlo, Beatriz, "El crítico literario", en Sarlo, Beatriz, *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, *op. cit.*, p. 44.

periencia] es emotiva y cuestiona los sentimientos de manera positiva. Este museo ha sido concebido como un lugar de sanación [*a place of healing*]. Habiendo experimentado primero el tortuoso pasado sudafricano, usted ha sido empoderado con las herramientas del conocimiento […ahora] visite el jardín indígena y disfrute luego de los refrigerios ofrecidos en el *coffee shop*…

Pero el museo ofrece bienes de cambio y "ventajas" de consumo no sólo en la cafetería. El folleto de promoción nos dice claramente que fuera del edificio físico, el "Jardín de la Reflexión" es

un espacio para la contemplación y el recuerdo, aunque también puede servir como lugar para reunir a la gente. Esta área puede acoger confortablemente a unas 500 personas y está pensada para eventos nocturnos al aire libre y reuniones sociales concurridas. *Permita que el pasado y el futuro se encuentren con impacto: programe su próximo evento de envergadura en el* Apartheid Museum (fig. 23).[60]

El duelo presente es concebido *in situ* como el viaje momentáneo con un *placebo* de recompensa. Una historia que sintetiza su poética en la experiencia actual del tiempo: como si convivieran la inversión de los contrarios culturales, *duelo* y *fiesta* se unen en el *evento* contemporáneo,[61] en el pasaje que permite la reconversión de las "exigencias de la memoria" en las "exigencias (y los placeres) del mercado". Es en medio de este mensaje esquizoide que la pregunta de la adolescente de Johannesburgo adquiere fuerza en su singularidad: *¿De dónde vino?*

[60] *Apartheid Museum*. Folleto de entrada. Cursivas mías.

[61] En español se nos permite operar con el mismo vocablo: *evento* (suceso, hecho, "acontecimiento") y *evento* (reunión, "gathering").

El producto contemporáneo que constituye la sociedad sudafricana pareciera despojarse de la historia dolorosa de los imperialismos superpuestos, el colonialismo interno y la explotación racista. Una vez aislado ese pasado disruptivo, la luz que ilumina el futuro concebido es el resultado de aquella africanidad prístina que se nos presentó en la rampa del comienzo, en la cual *ya estaban presentes* los componentes de la resistencia *pero también,* y desde un tiempo "inconmensurable", los de la diversidad, las condiciones de liderazgo y los basamentos de la modernidad; esto es, los componentes de la nación en una línea definitivamente anterior a la colonia y al *apartheid*. Si tomamos el cuerpo de "las jaulas de piedra" que constituyen la parte central del museo, vemos la metanarrativa del *apartheid* totalizante, brutal. Pero si retomamos su poética desde el momento en que llegamos al *hall* con el banco "Sólo para europeos" hasta que salimos al "Jardín de la reflexión", lo que hace el museo es un reordenamiento de la historia en el gran *continuum* temporal del remoto pasado (nacional) al futuro (nacional y transformado). En ese pasado re-ordenado el *apartheid* es puesto entre paréntesis, se hace *epokhé* de él. De manera casi subliminal y tomando su narrativa *in toto*, lo que hace el museo no es *exponer* ese periodo traumático como testimonio narrativo y *contemporáneo en sus efectos* para una labor necesaria de duelo y reformulación social; lo que hace es exhibirlo desde la reclusión y en parte, refractarlo. A su vez, la historia narrada toma la forma del *archon* de Derrida en su crítica a la noción de archivo: esa historia se transforma en una narración absoluta, más que en una historia posible.[62]

[62] *Cf*. Harris, Brent: *'Unearthing' the 'essential' past: the making of a public 'national' memory through the Truth and Reconciliation Commission (TRC), 1994-1998*, *op. cit*., pp. 1-9. Derrida, Jacques: *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, *op. cit*.

Una de las modalidades más penetrantes de la colonialidad del poder la constituyen las formas en que el dominio directo, la "guerra" de conquista, represión y segregación brutal se convirtieron por los estados nacionales en tecnologías específicas, gestionadas, de producción de alteridad y conformación de un *poder tutelar* para administrar a las poblaciones.[63] Con la doctrina del "desarrollo separado", el *apartheid* se transformó rutinariamente en la forma más espectacular de un poder tutelar omnipresente con un aparato estatal centralizado. Mediante ese aparato se gestionaron, con un esquema positivo y pseudo-científico, las configuraciones económicas, políticas territoriales, corporales y generizadas de los sujetos de la nación, con base en la *diferencia racial* y de una manera funcional para los imperativos del capitalismo periférico tardío.

Es cierto que los fundamentos de ese poder tutelar han sido desbaratados a partir de 1994. Pero si alguna voluntad expresa el Museo del *Apartheid* es que esos fundamentos no han sido desmantelados, sino reordenados. Porque la gestión de la historia que el Museo pretende, es una inversión de la manipulación del pasado que el *apartheid* hizo. Hay una presentación espectacular, altamente documentada y total de la omnipresencia del *apartheid*; no hay manera de negar el esfuerzo y la seriedad con la que una empresa de tal envergadura se llevó a cabo. Pero desde la rampa, pasando por todo el discurso omnipresente del audio, el folleto de entrada y los textos finales, hay una indicación de *ruta de lectura*, una forma testigo/ tutorial / *tutelar* en que la historia penitente debe ser leída. Se pretende que no haya lugar a

[63] La idea de poder tutelar, sus implicaciones teóricas y sus derivaciones conceptuales de las teorías de Norbert Elias y Max Weber, la debo al análisis de Souza Lima, Antonio Carlos: *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, *op. cit.*, pp. 39-51 y 73-81.

las evocaciones, a la duda histórica, a los fragmentos "inexplicables" de la violencia o a la pluralidad de visiones sobre un mismo periodo o "evento". Por el contrario, desde este espacio semiótico donde la teatralización es el aspecto más efectivo para mostrar, no hay un llamado a la reelaboración del pasado: *hay una refundación de la gestión del pasado*.

La narrativa del Museo del *Apartheid* es, en parte, *clásica*. Las técnicas son innovadoras. La representación aparece con soportes diferentes (audio omnipresente, videos, filmes, fotografías, réplicas de vehículos o artefactos); pero la voluntad historizante se percibe. Hay algo que debemos tener en claro. Aquella inversión binaria de la que hablábamos no es una excepción sino que caracteriza la síntesis de las políticas recientes de la memoria pública sudafricana. La figura clave de la reconciliación implicó no sólo negociar con la representación de los actores y las responsabilidades sociales, y subsumir en el relato una experiencia amorfa del *apartheid* como "sistema" horroroso. También significó la negociación específica con la propia temporalidad de la violencia. Recordemos que la "nueva democracia" se unió en Sudáfrica con el vuelco de la modernidad finisecular. El país era nuevo y moderno, como nación y como reposicionamiento continental e internacional. Pero esto no sucedió porque se hubiera re-elaborado, con un profundo trabajo de recuperación social, el *habitus* más arraigado del *apartheid* que configura las representaciones de sí y que incluye, básicamente, lo impreso en la materialidad de los cuerpos y en las prácticas discursivas.[64]

Sudáfrica era nueva por un quiebre temporal que gestionó el pasado: la entera jerarquía binaria que construía las representaciones sociales se invirtió en una maquinaria

[64] *Cf*. Cejas, Mónica; Rufer, Mario; Arce, Yissel: "'Historizar' y 'Descotidianizar' la experiencia. Tres lecturas de la realidad sudafricana", *Estudios de Asia y África*, 134, El Colegio de México, 2007, pp. 717 y ss.

(estatal, pero también civil); el tiempo nefasto fue aprisionado donde sólo pueda exhibirse como trazo anacrónico, y una nueva imaginación histórica construye las bases axiomáticas del presente. El punto problemático y que exige vigilancia es que en el imaginario que pretende instalarse en ese presente, los actores hacedores y responsables del "polo negativo" del esquema binario pertenecen al pasado, congelado, *a salvo* en el "corazón de las tinieblas".

Pero sabemos, después de las advertencias de Jacques Derrida y el reposicionamiento para los estudios poscoloniales que hace Gayatri Spivak,[65] que los trazos no pueden ser borrados jamás sino que son reinscritos en un palimpsesto en el que reaparecen, bajo la figura apenas estable de la configuración socio-temporal, los gestos *diferidos* de hace tiempo, que desestabilizan las seguridades de la contemporaneidad.

La acudida advertencia de Walter Benjamin no merece paráfrasis: "*tampoco los muertos* estarán seguros ante el enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer".[66] No debería seducirnos la idea de que los oprobios que el *apartheid* representa han sido vencidos y dispuestos en la alegoría de la historia superada. Hay operaciones cotidianas con un racismo refundado y metamorfoseado; la criminalización y racialización de la pobreza responden a una brecha de inequidad social que se abre silenciosamente bajo el Estado "nuevo", neoliberal y condescendiente con la retórica de "buena gobernabilidad" y con los compromi-

[65] El debate teórico es inagotable. Dos textos indispensables de referencia son Spivak, Gayatri Chakravorty: "Poststructuralism, marginality, postcoloniality and value", *op. cit.*, pp. 57-84; y para una discusión sobre las intersecciones entre Derrida y Spivak en Prakash, Gyan: "Los estudios de subalternidad como crítica postcolonial", *op. cit.*, pp. 293-313.

[66] Benjamin, Walter: "Tesis sobre la filosofía de la historia", Tesis VI, *op. cit.*, énfasis en el original.

sos globalizantes de los organismos internacionales.[67] ¿No demanda esta configuración actual "otra" gestión, la de atender el poder de enrarecimiento del presente que tiene la memoria y convocar a una "ética de la sospecha" para la conformación de un imaginario político-cultural de larga duración? Recordemos que en la narrativa *duelo/fiesta*, lo que está minuciosamente ordenado y dispuesto en una lúcida exhibición puede también constituir, peligrosamente, "*lo que debe olvidarse*". Después de todo, como nos advertía Derrida, el archivo conspira contra sí mismo.[68]

[67] *Cf.* Leite, Phillippe; McKinley, Terry: "The post-*apartheid* evolution of earning inequality in South Africa", *op. cit.*

[68] *Cf.* Derrida, Jacques: *Mal de archivo. Una impresión freudiana…*, *op. cit.* La idea metafórica de "conspiración" del archivo contra sí mismo, alude a que a la vez que éste ordena, clasifica y "compila" restos de pasado, contribuye a un *ethos* de olvido, porque no estimula el *ejercicio* del recuerdo (para decirlo con la analogía que hace Verne Harris, "uno no necesita estar recordando lo que ha anotado y guardado, a salvo de la 'erosión' de la memoria". La idea es discutida *in extenso* en Harris, Verne: "The archival silver: a perspective on the construction of social memory in archives and the transition from *apartheid* to democracy", *op. cit.*

III
"UN EPITAFIO DE HUMO Y ESPEJOS": USOS Y REINSCRIPCIONES DEL PASADO EN TORNO AL MONUMENTO AL VOORTREKKER SUDAFRICANO

La impresión constante es que el monumento, como el propio apartheid*, es un armazón vacío, puro humo y espejos. La parte alarmante es que el humo y los espejos sean capaces de jugar un papel sorprendentemente efectivo, durante un tiempo muy largo. Y que esos armazones vacíos puedan seguir diseminando un espectro de miedo y fascinación, incluso mucho después de que sus secretos hayan sido penetrados.*

JOHN MATSHIKIZA

"Esto no tiene nada que ver con el *apartheid*. Es lo primero que deben saber. Nada que ver con el *apartheid*". Esas fueron las primeras palabras dichas en francés por Jean-Paul, el guía que comenzaba su *tour* por el Monumento al Voortrekker situado a las afueras de Pretoria, el 13 de octubre de 2006, con un grupo de extranjeros francoparlantes.[1] Jean-Paul es negro, congolés, refugiado político, y ese día estaba

[1] Los nombres que ocasionalmente consigno han sido cambiados. En este caso se optó por conservar un nombre de origen francés. Las transcripciones de los discursos provienen de mi propia visita al Monumento al Voortrekker en la que fui parte de ese contingente de extranjeros, el día 13 de octubre de 2006.

alegre porque al parecer, obtendrá pronto la ciudadanía sudafricana según él mismo, "por trabajar en un espacio como este". Es empleado en el Monumento al Voortrekker, contratado circunstancialmente cuando necesitan un guía que hable francés.[2]

> Este es un monumento histórico, un lugar que rinde homenaje a los pioneros, a los primeros que llegaron a esta tierra huyendo del colonialismo británico y de las presiones de un grupo que nada tenía que ver con el espíritu de Sudáfrica. Pero este monumento no honra, no describe ni narra el *apartheid*. Esa es una confusión que a menudo se tiene…

Su discurso proseguía de esta forma en la antesala del monumento. La pregunta de cualquier observador hubiera sido clara: ¿por qué, entonces, el *Voortrekker Monument* fue uno de los iconos más referidos en los años posteriores a 1994 como el "testimonio en pie" del antiguo sistema de explotación racista?

En este capítulo me focalizaré en el Monumento al Voortrekker como un espacio que sintetiza algunas de las tensiones de la historia contemporánea sudafricana. Este monolito de tamaño considerable, se alcanza a divisar en varios puntos del camino entre Johannesburgo y Pretoria como una saliente en medio de una colina esteparia de paisaje semiárido (figs. 24, 25 y 26). Fue inaugurado el 16 de diciembre de 1949, a un año escaso de la instalación del National Party en el Estado. En medio de largos debates sobre su poética y funcionamiento, este monumento fue uno de los elementos materiales que causó mayor incógnita después de 1994: testimonio autoevidente de la violencia del *apartheid*,

[2] Actualmente, los contingentes deben contratar por adelantado los servicios de guía que el personal del Monumento arregla circunstancialmente.

¿qué pasaría con él?[3] ¿Cómo reaccionaría la comunidad afrikáner con respecto a "sus" símbolos, en un momento de profunda crisis interna y de división en la comunidad boer después del periodo violento de 1980 y del regreso del ANC de la proscripción? ¿Cómo reaccionaría el resto de la sociedad sudafricana? Y en todo caso, ¿qué contiendas históricas más profundas evidencian esas reacciones? Dividiré el capítulo en dos partes: primero centrándome en un momento y en un artefacto particular del imaginario de la nación. El momento corresponde a la erección del Monumento a las afueras de Pretoria, entre 1938 y 1949, elemento clave en la conmemoración del centenario del "*Gran Trek*" que los *trekboers* afrikáners emprendieron entre 1836 y 1852 desde el Cabo hacia el noreste de Sudáfrica, en búsqueda de "una tierra

[3] Algunos monumentos fueron derribados después de 1994, pero por lo general se trató de bustos o estatuas que representaban a líderes o a los "arquitectos" del *apartheid*, como pasó en general con las de Henrdrick Verwoerd. Pero los dos monumentos más significativos de la comunidad afrikáner, el que analizo aquí y el *Taalmonument* (*Afrikáans Language Monument*) a las afueras de Paarl, siguen en pie, aunque el *Voortrekker Monument* con una atracción turísitica más fuerte y con una inserción particular en los discursos del presente. *Cf.* Grundlingh, Albert: "A cultural connundrum? Old monuments and new regimes: the Voortrekker Monument as a symbol of Afrikáner power in a post*apartheid* South Africa", *op. cit.*, pp. 104-105. *Cf.* Coombes, Annie: *History alter apartheid…*, *op. cit.*, p. 22. Recientemente (en abril de 2007) fue demolido también un memorial al Gran Trek en Standerton, Mpumalanga. Aparentemente la acción habría sido una orden del intendente de Standerton, Queen Radebe-Khumalo, con la aprobación del consejo local del ANC. El memorial habría sido terminado en 1988 para conmemorar los 150 años del inicio del Gran Trek. Jon Bosman, portavoz del Afrikánerbond, repudió la acción y dijo que esto "sólo sirve para dividir más a las comunidades", y que habría que tener en cuenta que "no hay sólo una historia en Sudáfrica". *Cf.* Sumayya Ismail and Sapa, "Tempers flare over Great Trek memorial", *Mail & Guardian on line,* 13/04/2007.

para la nación boer”.[4] El artefacto: la guía oficial que el comité encargado de erigir el monumento publicó por primera vez en 1954 como documento oficial del “sentido y el espíritu” del monumento.[5] Es interesante notar que este texto,[6] con imágenes y escritos cortos de historiadores afrikáners y de personas involucradas en la construcción del monumento, se escribió no sólo como guía para los visitantes sudafricanos ocasionales del monumento, sino como documento para la prensa internacional de promoción a la obra pública sudafricana, y eventualmente para el turismo internacional

[4] Las fechas de inicio y finalización del Gran Trek siguen siendo discutidas, justamente porque, como veremos, no se trató de una sola migración masiva y uniforme sino de diferentes trayectorias. Se toma 1836 como la primera migración relativamente numerosa (se calculan unos 800 vagones) liderada por Piet Retief, pieza clave en la historia voortrekker y convertido en “mártir de la nación” al ser asesinado por una orden del rey zulu Dingaan en 1838. Aquí prefiero tomar convencionalmente 1852 como fin del Trek porque el 17 de enero de ese año tuvo lugar la Convención de Sand River, por medio de la cual Gran Bretaña reconoce la independencia del nuevo estado boer, *Transvaal* (más allá del río Vaal, literalmente), en el extremo nor-noreste del actual territorio sudafricano (sin embargo, Gran Bretaña romperá este compromiso de reconocimiento en 1877). Este estado, junto con el Estado Libre de Orange, creado en 1854 en la Convención de Bloemfontein, siguen siendo territorios que aún actualmente (siendo parte de la República de Sudáfrica) concentran parte importante de la población (e identidad) afrikáner, defensoras del “núcleo duro” de los símbolos de la comunidad boer. Actualmente el territorio del antiguo Transvaal está dividido entre las provincias de Gauteng, Limpopo, Mpumalanga y Nor-Oeste. El territorio del antiguo Estado Libre de Orange conforma actualmente la provincia de Free State (véase mapa 1).

[5] La palabra *Voortrekker* significa “pionero” en afrikaans, y comenzó a utilizarse apenas después de 1880, para referir a los viajeros que iniciaron el Gran Trek.

[6] Me refiero a: varios autores: *The Voortrekker Monument. Oficial Guide*, Ed. Board of Control of the Voortrekker Monument, Pretoria, 1970 [1954] (en adelante, se citará como VMOG, y se referirá en el texto como Guía Oficial).

–escaso en aquel momento– que visitara el lugar (de ahí su traducción al inglés).

En la segunda parte del capítulo trataré de abordar las "reinscripciones del pasado" que se evidencian actualmente en los *usos* del monumento, que no sólo sigue en pie, sino que es un espacio clave del turismo internacional y de la *Tswane Tourism Association* (Asociación Turística de Tswane, ex Pretoria).[7]

Lo que han notado estudios recientes focalizados en las formas imperiales y nacionales-poscoloniales de administración de la diferencia, es que todo proyecto nacional es, a la vez, un proyecto de género, y en este capítulo trataré de incluir esta variante en el análisis.[8] En términos más generales, los imaginarios nacionales se han reproducido, mutado, consolidado y diversificado de acuerdo con formas *generizadas*[9] de gestionar y administrar los recursos del pasado: todas ellas, en su mayoría, formas masculinizadas de la memoria.[10] En este sentido, los artefactos creados como formas de monumentalidad y de políticas de "lo que debe

[7] La historiadora Ruth Valley expresó que después de 1994 el Monumento al Voortrekker descansaba como un "gigante solitario y olvidado", prácticamente una "reliquia" del *apartheid* desmoronado. Cit. en Grundlingh, Albert: "A cultural conundrum? Old monuments in new regimes…", *op. cit.*, p. 106. No concuerdo con esta apreciación (que probablemente expresa la imagen que tiene del Monumento un sector profesional/intelectual y crítico, no necesariamente negro). Sin embargo, como veremos en este capítulo, son múltiples las formas en que el Monumento adquiere connotación y presencia en la actualidad sudafricana.

[8] McClintock, A.: "`No longer in a future heaven´: gender, race and nationalism", en McClintock, A. (ed.): *Dangerous liaisons. Gender, nation and poscolonial perspectives*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997, p. 89; *Cf.* también Walby, S.: "Woman and nation", en Walby, S.: *Gender Transformations*, Routledge, Londres, 1997.

[9] Por "gendered".

[10] *Cf.* Enloe, Cintya: *Banana, beaches and bases*, cit. en McClintock, A.: "No longer in a future heaven…", *op. cit.*, p. 89.

ser recordado" de manera pública, son también un lugar reservado a la diferencia de género.

1. NOTAS CONTEXTUALES SOBRE EL NACIONALISMO AFRIKÁNER

Son imprescindibles aquí algunas precisiones sobre el contexto histórico e historiográfico en el que se inscribe la construcción del Monumento para luego abordar más claramente sus usos contemporáneos. La "historia afrikáner" dentro de Sudáfrica, aunque no es compacta, tiene mitos fundadores como "metáfora representacional" de un tipo específico de imaginario de comunidad. Dos ideas impregnaron este imaginario en el pueblo afrikáner[11] con el que se construyó el

[11] A lo largo de este capítulo utilizaré las expresiones "pueblo afrikáner" o "comunidad afrikáner" indistintamente, para hablar de un núcleo poblacional autoidentificado como tal, identificación que es siempre inestable e incompleta. Esto se une a un complejo proceso de operación con las categorías que constituían la "identidad" en el periodo del *apartheid*. Como plantea Zoe Wicomb, el concepto "blancura" (*whiteness*) que articulaba no sólo un polo de la inequidad racial sino un conjunto de prácticas identitarias, dejó de ser un concepto "políticamente correcto", lo cual no quiere decir que el conjunto de prácticas que lo articulaban hayan desaparecido. Justamente a raíz de esto, asistimos a un proceso fuerte de reafirmación de la "comunidad afrikáner" a partir del periodo post-*apartheid*, en respuesta a ese reacomodamiento de lo polítco y aprovechando los discursos de "pluralidad" y "multiculturalismo". A su vez, hay importantes sectores intelectuales/profesionales que aunque étnicamente son afrikáners, no se identifican con el núcleo duro de símbolos colectivos e historias compartidas (y en muchos casos lo atacan duramente). A esto se suma también la cada vez más evidente diversidad dentro de ese presunto referente comunitario homogéneo. Para una interesante presentación de esta complejidad, *cf*. Wicomb, Zoe: "Five afrikáner texts and the rehabilitation of whiteness", en Kriger, Robert; Zegeye, Abebe (eds.): *Culture in the new South Africa. After Apartheid*, vol. II, Kwela Books & South Africa History on Line, Ciudad del Cabo, 2001, pp. 159-181. También Grobbelaar, Janis: "Afrikáner nationalism: the end of a dream?", en Zegeye, Abebe (ed.): *Social Identities in the new South Africa. After*

tópico de su "excepcionalidad": el origen remoto en el siglo XVII con sus raíces calvinistas y sus ancestros holandeses-hugonotes; y su conformación en el *plateau* sudafricano como el pueblo rural por excelencia, cuasi "primitivo" en sus técnicas y en sus prácticas culturales, cuyos conflictos con Gran Bretaña a finales del siglo XIX posicionaron a Sudáfrica como un reducto complejo dentro de lo que suelen denominarse "procesos de colonialismo superpuesto".[12] Las guerras anglo-boer entre 1899 y 1902 (hoy llamadas paradójicamente Guerras Sudafricanas) fueron el prolegómeno de un "pacto de dominación" que selló formas de ejercicio del dominio británico y boer sobre los pueblos africanos del lugar. Desde allí, los afrikáners auto-construyeron una imagen de "pueblo incomprendido", destinado a ser el pilar de la civilización blanca en Sudáfrica a partir de una trayectoria muy semejante a las proezas heroicas de los héroes clásicos (incluso los africanos como Shaka): el destierro injusto, el exilio, la realización, el regreso y la victoria política.

En 1948 y luego de una campaña político-ideológica con componentes masónicos, el National Party de Sudáfrica alcanzó el poder del Estado y con él la minoría blanca afrikáner logró el control político de la Unión Sudafricana (que en mayo de 1961 se transformó en la República de Sudáfrica,

---

Apartheid, vol. I, Kwela Books & South African History on Line, Ciudad del Cabo, 2001, pp. 301-315.

[12] Los boers se sintieron amenazados por el poder británico desde la propia instalación de la Corona con el fin de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, en 1795. Las formas de organización social y de producción boer (de agricultura extensiva, manual) poco tenían que ver con las tecnologías de la Revolución Industrial británica. *Cf.* Varela, H.: *Sudáfrica. Las entrañas del apartheid*, UNAM, México, 1985, p. 9. En este sentido, la posición de los afrikáners como pueblo de colonización indirecta se aliaba en un punto con la de los británicos: la concepción de los pueblos nativos zulu, xhosa, khoi-san, nguni, matabele entre tantos otros, como pueblos sin derecho alguno sobre las tierras, que desde esta concepción se convertían en la falacia colonial de la *terra nullius*, tierra de nadie.

independiente de la *Commonwealth* inglesa).[13] Fue el sello político para el *apartheid*, la coronación estatal y legal de un sistema de prácticas racistas y de explotación de la mano de obra no blanca que había comenzado tres siglos antes.[14] Ahora bien, durante la primera parte del siglo XX, la comunidad afrikáner se posicionó en Sudáfrica paulatinamente como el "pueblo elegido" para gobernarla.[15] Esa argumentación se basaba en una serie de mitologías que han tenido efectos sociales impresionantes para la consolidación del nacionalismo

[13] No debe confundirse con la República Sudafricana comúnmente conocida como Transvaal, como hemos referido ya.

[14] *Cf*. Varela, H.: *Sudáfrica: las raíces históricas, op. cit*., pp. 73 y ss.

[15] La *Afrikáner Broederbond*, o Liga de Hermanos, una asociación masónica, masculina, y paraestatal ayudó a gestar una "ofensiva cultural" desde principios del siglo XX, por medio de la Federación de Organizaciones Culturales Afrikáners, el Instituto de Economía y un organismo de supervisión de la educación cristiana que elevó al *afrikáans* (la lengua) y a una supuesta "esencia" histórica como el pilar identitario nacional. *Cf*. Vatcher, William: *White laager. The rise of Afrikáner nationalism*, Frederick Praeger Publishers, Nueva York, 1965, pp. 77-109. La lengua fue el núcleo principal de su invención. En realidad, el *afrikáans* es una amalgama híbrida compuesta de un 80% de vocablos y estructura gramatical del holandés, y el resto, palabras y expresiones en xhosa, inglés y zulu; y en menor medida en malayo y portugués. Sin embargo, hubo una especie de "estandarización" promovida por estos organismos creados *ad hoc*; luego se estimuló la escritura en afrikaans, para lo cual ayudó la escuela cristiana, se crearon órganos de prensa, se postuló lo que Anderson llamó "capitalismo de imprenta" (obviamente excluyendo a la población no blanca en ese momento), y se amalgamó la idea de una "unidad cultural" evidenciada en una lengua que fue reconocida internacionalmente como tal en 1918. *Cf*. McClintock, A.: "No longer in a future heaven…", *op. cit*., pp. 100 y ss. Actualmente el afrikaans es la primera lengua de más de cinco millones de sudafricanos. Lo irónico es que la política de identificación del pueblo afrikáners con su lengua como estandarte, tropezó siempre con el problema de que muchos africanos negros (pero sobre todo *colourds*) la hablan, en algunos casos como lengua madre y en otros como lengua vehicular.

afrikáner en la segunda mitad del siglo.[16] En primer lugar, una noción peculiar de la religión como "la vivencia guía" de la construcción nacional. El "calvinismo primitivo"[17] que reprodujeron en la zona de "frontier"[18] reemergió en el siglo XX como la fuerza innata de una religión "pura", anterior a los cambios que sufrió el calvinismo con las ideas ilustradas europeas y la Revolución Industrial. La idea de predestinación presente en esta corriente reformista, y por consiguiente la de *pueblo elegido*, fueron la base fundamental para explicar las motivaciones proféticas del *Gran Trek*,[19] el viaje hacia el interior de Sudáfrica que emprendieron los afrikáners como fruto de los conflictos con los británicos.

Estudios recientes[20] han demostrado que la formación de este "paradigma calvinista" es contemporánea y responde a mitos no uniformes articulados a partir de la literatura

[16] Como apunta Janis Grobbelaar, la difusión de cierto espíritu de "nacionalismo afrikáner" fue un eje central para la consolidación de una "burguesía" blanca a través de un proceso de patronazgo de solidaridad étnico-racial en el cual las instituciones del Estado del *apartheid* (post 1948) jugaron un rol central. Sin embargo, el ala de la "extrema derecha afrikáner" que surge con más fuerza incluso dentro del National Party a finales de la década de 1950, no siempre tuvo todo el control del partido ni de los órganos difusores y cohesivos de ese "nacionalismo". *Cf.* Grobbelaar, Janis: "Afrikáner nationalism: the end of a dream"?, *op. cit.*, pp. 305-307.

[17] *Cf.* Du Toit, André: "No chosen people: the myth of the Calvinist origin of Afrikáner nationalism and racial ideology", *American Historical Review*, vol. 88, núm. 4, 1983, p. 920.

[18] Se denomina comúnmente "Frontier Country" a la zona de contacto desde fines del siglo XVIII entre pueblos xhosa, afrikáner (y en menor medida zulu), situada principalmente en lo que actualmente es la provincia de *Eastern Cape*.

[19] *Idem*.

[20] *Cf. Idem*; también Swart, Sandra: "'Man, gun and horse': hard right afrikáner masculine identity in Post-*apartheid* South Africa", en Morrel, Robert. (ed.) *Changing men in Southern Africa*, University of Natal Press-Zed Books Ltd., Londres-Nueva York, 2001, pp. 80 y ss.

exploradora y de viajes de finales de los siglos XVIII y XIX, que fueron apropiados por los propios afrikáners en el siglo XX. Esto sucedió en un momento de desarticulación de las identidades clásicas del pueblo rural y agrícola que iba conformándose como pueblo migrante a las ciudades y al trabajo industrial, en gran parte empobrecidos. Todo esto hizo necesaria la articulación *ex post facto* de la "comunidad imaginada". Ésta hundía sus raíces en una historia común que comenzaba en el exilio, con un objetivo propio: regenerar y preservar los principios civilizatorios (blancos) en Sudáfrica, lo cual se logró con la empresa intelectual de escritura de una historiografía afrikáner oficial,[21] y con sus políticas públicas de la memoria.

En este sentido, la apropiación del elemento religioso calvinista aporta una primera peculiaridad: lejos de ser la nación el nuevo significante trascendental pero anclado en el tiempo mundano, secular, progresivo, de los hombres y sólo de los hombres, la nación afrikáner mantiene un vínculo especial entre nación-Estado-individuo y religión.[22] El tiempo de la "irrupción" del ser humano en la historia convive con el tiempo mítico-religioso del pueblo elegido por un Dios benefactor. La *familia* afrikáner, devota, comandada por un padre providente, austero y trabajador, era el *sujeto colectivo elegido*.[23] En palabras de Alan Pelzer, uno de los más

[21] Historiografía que tiene sus fisuras y sus pluralismos internos. *Cf*. el clásico trabajo de Thompson, Leonard: "Afrikáner nationalist historiography and the policy of *apartheid*", *Journal of African History*, 3, 1, 1962, pp. 125-141. También Cornevin, Marianne: *Apartheid: poder y falsificación de la historia*, *op. cit*.

[22] Mientras Calvino mantenía la separación necesaria entre iglesia y Estado, la apropiación que hace la élite boer de la religión es significativa: la relación del individuo con Dios estaría *mediada* por la nación. *Cf*. Goldberg, Melvin: "The nature of Afrikáner nationalism", *The Journal of Modern African Studies*, 23, 1, 1985, p. 128.

[23] Esta fue una estrategia para movilizar a las masas con un sentido "nacional" que era a la vez el conato lateral de un imperativo religioso,

fervientes historiadores afrikáners de la época, el Gran Trek fue justamente "el clímax de un desarrollo gradual hacia la *independencia nacional* que se extendió por un periodo de más de un siglo".[24] A su vez, el Estado pensado de esta manera, aseguraba la supervivencia de la iglesia, que fue quien apoyó toda la infraestructura afrikáner de ascenso al poder político en el siglo XX.

2. ELIPSIS DE LA HISTORIA: EL CENTENARIO DEL "GRAN TREK" Y LA ERECCIÓN DEL MONUMENTO AL VOORTREKKER

Si tomamos un momento como el nacimiento de la nación afrikáner, como el "origen límpido", parafraseando a Nietzsche,[25] éste es el *Gran Trek*, una epopeya del exilio hacia las pruebas de fuerza de la nación emergente, el encuentro de la "tierra prometida", y el "autorreconocimiento" del *ser nacional*. En realidad, esta "gran marcha" fue el producto fortuito de una cadena de acontecimientos más o menos inconexos. La población afrikáner percibía como una amenaza la intromisión de Gran Bretaña en sus formas de vida (sobre todo en lo concerniente a la esclavización de seres humanos que Inglaterra veía como forma obsoleta de explotación de la

---

la nación predestinada no por las fuerzas seculares del progreso (representado en el polo negativo de la colonización británica), sino por la providencia divina.

[24] Pelzer, A. L.: "The historical background to the Voortrekker Monument", en *The Voortrekker Monument Official Guide*, VMOG, *op. cit.*, p. 14. Cursivas mías.

[25] Uso esta expresión en alusión a la crítica de Nietzsche al concepto de origen. *Cf.* Nietzsche, F.: *Sobre verdad y perjuicio de la historia para la vida*, *op. cit.*; *Cf.* también la crítica de Foucault, Michel: "Nietzsche, la genealogía, la historia", *op. cit.*

mano de obra),[26] y "el" *Gran Trek* se trató más bien de cuatro migraciones diferentes con sus subdivisiones de caminos, más o menos masivas, con conflictos definidos por el liderazgo y la conducción, además de desacuerdos sobre las actitudes a tomar con los británicos. En estas migraciones los colonos boers viajaban en grupos utilizando carretas, llevando sus familias, sus antiguos esclavos, los trabajadores cautivos y en muchos casos su ganado (mapa 2).[27] Sin embargo, la operación histórica que marca al *trek* como un solo viaje, como el hecho que signó la historia del pueblo, comienza no en los textos, sino en los frisos en mármol del Monumento al Voortrekker, diseñados por un equipo de historiadores y artistas.[28]

A su vez, para legitimar esa idea de destino se emplearon campañas de prensa, escritos bibliográficos y los festejos realizados en las fechas de las *Eeufees*, festividades del Centenario de la "gran marcha", en 1938. Por toda Sudáfrica se recrearon las rutas de las familias primigenias y se hicieron simulacros desde diferentes puntos del país hacia las zonas claves del viaje. La conmemoración se coronó en Pretoria con la llegada de nueve carretas simulando un *Gran Trek* "centrípeto" hacia el lugar "determinado", el 16 de diciembre de 1938, día preciso en que se cumplían cien años de la batalla de Blood River, donde la historia tradicional afrikáner afirma que alrededor de 500 afrikáners encerrados en sus *laagere* masacraron a aproximadamente 10 000 zulus a las orillas del río Ncome. Esta efeméride se selló como el día de la "confirmación" del destino nacional afrikáner, y del

[26] *Cf.* Varela, Hilda.: *Sudáfrica: las entrañas del apartheid*, *op. cit.*, pp. 9-10.

[27] *Cf. Ibid.*, pp. 178-182; Etherington, Norman: "The Great Trek in relation to the Mfecane: a reassessment", *South African Historical Journal*, 25, 1991, pp. 8 y ss.

[28] *Cf.* Delmont, Elizabeth: "The Voortrekker Monument: monolith to myth", *South African Historical Journal*, 29, 1993, pp. 90-91.

"pacto" con Dios (mapa 2).[29] Así, se convirtió a un episodio peculiar y centrífugo de migración forzosa de un pueblo pobre y subcolonizado que tuvo que hacer uso de su fuerza desigual contra las poblaciones nativas, en la *peregrinación* colectiva hacia el encuentro extemporáneo con el *homeland* de la nación.

El día en que llegaban esas nueve carretas a la hoy capital del país (que cambió su nombre de Pretoria a Tswane en 1994), arribaban a un punto preciso del paisaje: casi diez kilómetros al norte de la ciudad, a la colina más alta del lugar, aislada y de vegetación esteparia en la cual es fácil pensar en un edificio panóptico y a su vez omnipresente, que lo registre todo y al que observen todos. En ese punto se colocó la piedra fundadora del Monumento al Voortrekker que se inauguraría once años después.[30] Lo importante aquí es que el sitio escogido tiene que ver también con la creación de la primera República Sudafricana, comúnmente referida como Transvaal, especie de jurisdicción política independiente afrikáner situada al nor nor-este del actual territorio durante la segunda mitad del siglo XIX, que se incorporaría a la Unión Sudafricana en 1910. Según miembros del propio comité, el sitio fue elegido también porque Paul Kruger, cuatro veces presidente de Transvaal, había vivido en Pretoria.

[29] Más adelante analizaremos las implicaciones "místicas" de esta batalla. Para un análisis preciso del momento histórico véase Varela, Hilda: *Sudáfrica: Las raíces históricas*, *op. cit.*, pp. 181-184.

[30] Un subcomité seleccionado por la Central National Monuments Committee (CNMC) eligió este punto luego de visitar Natal, el Estado Libre de Orange y Transvaal. *Cf*. Delmont, Elizabeth: "The Voortrekker Monument: monolith to myth", *op. cit.*, p. 80. Ian Lombard, uno de los miembros del sub-comité designado para escoger el sitio, comentará que en Pretoria "los Voortrekkers lograron temporariamente sus objetivos [antes de que se desatara la guerra anglo-boer] después de años de vagar errantes y de que la cadena de acontecimientos conocida como el "Gran Trek" llegara a su culminación". Lombard, Ian: "The choice of a site for the Voortrekker Monument", VMOG, p. 28.

Esta operación narrativa es importante porque "vincula la mitología del Gran Trek con el triunfo temporal de la república independiente en la narrativa nacionalista".[31]

Desde 1909 una serie de entusiastas, al parecer miembros incipientes de la *Afrikáner Broederbond*, comenzaron a pensar en la necesidad de un monumento a los que debían aparecer como héroes constructores de la nación afrikáner.[32] En 1913, la Federación de Asociaciones Culturales Afrikáner creó un Comité Central de Monumentos Nacionales y se dispuso a gestar intentos fallidos por recolectar dinero para una empresa de tamaña envergadura. Pero la recesión ligada a la Primera Guerra obligó a dejar descansar el proyecto,[33] hasta que en 1935, representantes políticos de la Unión informaron al Comité que el gobierno comenzaría a pensar en una obra monumental para honrar el centenario de la nación, cuando faltaban tres años. En ese momento, el Comité decidió aunar esfuerzos y la erección del Monumento al Voortrekker se transformó en un asunto de Estado, con un presupuesto público, y con un Comité designado *ad hoc* conformado por 27 representantes, de los cuales 24 eran hombres, con la salvedad de que dos de las mujeres integrantes eran las esposas del presidente del comité (E. Jansen) y del administrador.

A los efectos de la construcción, el Comité tomó pruebas de estilo a varios arquitectos y escultores afrikáners, quedando como arquitecto y coordinador del proyecto Gerard Moerdijk.[34] El monumento se inauguró exactamente once

[31] *Idem*.

[32] VMOG, p. 23.

[33] VMOG, p. 24.

[34] Moerdjik había sido ya el encargado de la construcción de uno de los proyectos de obras públicas más significativos hasta ese momento en Sudáfrica: la estación de trenes de Johannesburgo, construida entre 1926 y 1932. Por ende, tenía ya la venia aprobatoria del Estado. Además, ya había diseñado algunos edificios religiosos para honrar al "*Afrikánerdom*".

años después de la colocación de la piedra fundadora, el 16 de diciembre de 1949, y la Guía Oficial se publicó por primera vez cinco años después, con artículos del presidente del Comité fundador, del arquitecto, y de otros miembros. Analizaré ahora algunas de las implicaciones conmemorativas que se desprenden de la Guía Oficial del Monumento.

3. NACIONES DE MÁRMOL: ACONTECIMIENTO, TEMPORALIDAD Y GÉNERO

La Guía Oficial comienza con la explicación de las proezas del *trek* y sus motivaciones "reales", para el no-iniciado en su historia. El prólogo dirigido a los visitantes se legitima con un documento que es "enmendado" por los que escriben, los miembros del Comité de creación del monumento. Ese documento es el presunto "manifiesto" del *Gran Trek*, escrito por uno de sus líderes más renombrados, Piet Retief (mártir de la "traición zulú"); y dejado en testimonio a los ingleses antes de la partida, en enero de 1837. En él Retief expresa que las motivaciones del *trek* son la necesidad de huir del "saqueo" que sufre la población afrikáner por parte de los *Kaffirs* (negros) y *Coloureds*, a lo que se suma la posterior invasión de la colonia británica "que destruyó los límites distritales y dejó en la ruina a la mayoría de los habitantes…". Uno de los últimos parágrafos del manifiesto arguye

> …declaramos solemnemente que dejamos esta colonia con el deseo de conducirnos a una vida más pacífica que la que hemos tenido hasta ahora. No molestaremos a nadie y no privaremos a ningún pueblo de sus mínimas propiedades…[35]

Por otra parte, fue el primer sudafricano en ser miembro asociado de la *Royal Institute of British Architects*. *Cf*. Delmont, Elizabeth: "The Voortrekker Monument: monolito to myth", *op. cit*., p. 81.

[35] VMOG, p. 10.

Nada menos profético, y a la vez, nada menos parecido a la "emergencia" nacional en un exilio heroico. Pero este texto sirve, de documento a monumento, como la autentificación histórica de la versión contemporánea; aunque debe ser enmendado para otorgar el sentido heroico que del manifiesto no se desprende. La argucia textual de los escritores de la Guía Oficial es ilustrativa: según Pelzer, historiador y miembro del Comité, en aquel momento Retief "no podía ver en la perspectiva correcta" los motivos *verdaderos* del *trek*, porque estaba *demasiado cerca* de los eventos. "La perspectiva real de los hechos es discernible sólo cuando son vistos desde una distancia prudencial de tiempo".[36] El motivo "real" era en verdad la "necesidad irrestricta de libertad para la nación emergente". Y ella sólo se podía encontrar "en las salvajes tierras del norte" donde *re*-descubrirían lo que sus padres ancestros habían tenido en Netherlands.[37]

Analicemos hasta aquí los sentidos performativos del texto, porque fue creado como un discurso destinado a "apoyar" la lectura del Monumento (y por ende, un tipo de historia pública). En primer lugar, la temporalidad como aspecto clave en cualquier narrativa nacional. Guiados por Dios, Piet Retief y sus seguidores eran impulsados hacia un viaje que "no podían comprender". Sólo el "nosotros autorial", el *tiempo del autor*, tiempo del centenario, es el que hace posible sistematizar los eventos y ofrecer una "versión verdadera"

[36] VMOG, p. 13.

[37] VMOG, p. 14. La legitimación del "recorrido" y la ocupación del espacio, es digna de las argumentaciones de las bulas papales del siglo XIV, aunque con algunas especificidades. En primer lugar, el recuento del periodo anterior como prolegómeno de gestación: el siglo XVIII encontró a los boers en un esparcimiento por el territorio, más allá de Ciudad del Cabo, posibilitado por la "rápida reproducción" que los obligó a hacer uso de las tierras "desocupadas". Esto habría provocado un "aislamiento" seguido del relativo "atraso" de esta población afrikáner, atraso que sin embargo "proveyó de valores espiritualmente formativos". VMOG, p. 15.

de los motivos del exilio, el nacimiento de la nación que sólo puede ser vista desde *este* espacio en un tiempo elíptico: es la hora contemporánea de la nación que progresa y se realiza en sus cien años, pero es, a la vez, el momento que hace preciso regresar al instante originario para traerlo en conmemoración. La nación es dueña de su completa libertad *sólo en este acto textual de reconocimiento* extemporáneo, gracias a las posibilidades que otorga la historia.[38] Es decir, el *Trek* como el inicio del "tiempo de la libertad irrestricta" sólo se hace visible desde la contemporaneidad de los que escriben, sistematizan y administran un mito que se presenta como verdad histórica y necesaria memoria.

Ese "tiempo originario" debe irrumpir borrando las asperezas de una historia de conflictos, de ejercicio profundo de las tecnologías de la violencia y la dominación. En este sentido, el recurso argumental de la "tierra desocupada" responde en primer lugar a una concepción ideológica de sesgo colonial; y en segundo lugar a una política masculina de imaginación espacial. En la Guía Oficial, el arquitecto del monumento es quien escribe parte de la historia que relatan los frisos que se hallan en el "Salón de los Héroes". En este relato, Moerdijk sostiene que

> no tiene sentido pensar que los trekkers despojaron a las poblaciones nativas de sus tierras porque en primer lugar, la migración bantú había llegado al mismo tiempo [que ellos] a la zona del Transvaal.[39]

Además de ser esta una falacia histórica, hay aquí implicaciones particulares para la construcción de un modelo hegemónico de nacionalismo patriarcal. En el momento de

[38] *Cf*. Bhabha, Homi: *El lugar de la cultura*, *op. cit*., pp. 178-179.

[39] *Cf*. VMOG, p. 31. Es generalizada hoy la tesis de que varios pueblos bantú llegaron a la zona entre los siglos X y XV. *Cf*. Varela, H.: *Sudáfrica: las raíces históricas*, *op. cit*., pp. 60 y ss.

ese "atraso histórico", los afrikáners habrían construido su paradigma de ser nacional: el hombre trabajador, en contacto con la naturaleza, austero, religioso y protector. El "atraso" que lo separaba de la nueva configuración urbana e industrial, era a la vez el recurso que posicionaba al hombre afrikáner como el constructor del "ser nacional", diferente, tradicional, preservador de los valores "ancestrales" que provenían de Europa (una Europa imaginada, por cierto, como inalterable).

Ya Anne McClintock analizó con cuidado las implicaciones simbólicas de la ocupación de la *terra nullius* como artilugio de la colonia, como la "posesión de la virgen" por parte del conquistador, imaginario masculinizado de penetración sexual y violación, trasladado a las políticas del espacio:[40]

> Cuando los trekkers dejaron Colonia del Cabo, no había europeos viviendo en el extenso interior y ningún poder reclamaba alguna porción del lugar. A esta altura de los hechos puede decirse sin contradicción alguna que la enorme extensión del norte era una extensa tierra de nadie (*no man´s land*). Es cierto que comunidades nativas se habían establecido en varios

[40] *Cf.* McClintock, Anne: *Imperial leather. Race, gender and sexuality in the colonial contest*, Routledge, Londres, 1995, cap. 1. En el caso de la penetración afrikáner, es interesante notar que la alegoría de la violación se desplaza por un imaginario simbólico del *derecho de pernada*, de la posesión legítima de una virgen *pertenecida*. Las habilidades masculinas que adquirió el hombre afrikáner ligado a la naturaleza y a la fuerza bruta, lo posicionaron en términos de ciertas "ventajas comparativas" para el aprendizaje de "duras tareas" que hicieron posible que "los Voortrekkers fueran el primer pueblo blanco en domesticar el interior de África", VMOG, pp. 30-31. Incluso en momentos de desintegración y multiplicación de las identidades masculinas, la "masculinidad hegemónica" afrikáner no deja de proyectar esta imagen del hombre blanco fuerte, ligado a la tierra, protector, religioso, amante del espacio natural y su dominación. *Cf.* Monney, Katie: "`Ducktails, flick knives and pugnacity´: sub cultural and hegemonic masculinities in South Africa, 1948-1960", *Journal of Southern African Studies*, vol. 24, núm. 4, 1998, pp. 758 y ss.

> lugares pero luchaban entre ellas en guerras destructivas en las cuales se exterminaban unos a otros [...Y como corolario previsto, los autores de la Guía Oficial sostienen que] "a las numerosas tribus pequeñas que vivían continuamente a la sombra de la muerte, el arribo del hombre blanco fue la salvación. No sólo se les dio protección, sino que se establecieron relaciones pacíficas entre tribus grandes y pequeñas.[41]

Además del claro anonimato de "tribus grandes y pequeñas" alentando un clásico imaginario antropológico de connivencias imperiales, aquí se deja asentada otra alegoría del *macho* que de manera legítima posee la virgen: la actitud paterna, acompañada de la feminización del otro que necesita protección.[42] El problema es que según la guía del Monumento, las etnias nativas no comprendían el lenguaje "civilizatorio", eran "crueles por naturaleza" y "sólo respetaban la fuerza".[43] Dadas las circunstancias, el *pater-boer* sólo tuvo una opción: la guerra. Incluso con respecto a este punto hay una operación textual interesante. La guerra contra los Matabele en 1837 no fue, según el texto, una guerra *stricto*

[41] VMOG, p. 18.

[42] Cuando Moerdijk, el arquitecto del Monumento, compara a los boers con los romanos y con los portugueses, para concluir que ellos fueron los únicos blancos con éxito en "domesticar" el interior de África, queda implícito que ese éxito está justamente dado por la actitud paterna del trekker: no viola a la virgen, la posee para "domesticarla", salvarla de la destrucción salvaje. A su vez, se trata, en la alegoría, de un "padre joven" que se separa de su "madrastra" –tal y como define Moerdijk a Gran Bretaña, ya que la "madre" indefectiblemente es Holanda– porque no tiene libertad en un hogar sustraído a la *familia primigenia*. Así, las campañas de exterminio que los afrikáners llevaron a cabo con los zulus o los ndebele, se transforman en la alegoría del padre protector y educador que buscaba una tierra para criar a sus hijos: los hijos biológicos, y los adoptivos por naturaleza, los nativos.

[43] VMOG, p. 31.

sensu, sino una “acción punitiva” por los yerros de esa etnia.[44] A sus hijos salvajes, el *pater-boer* los sanciona con “acciones punitivas”, no con violencia, no con una política de exterminio y de explotación del remanente.

La única empresa que se reconoce explícitamente como una “guerra contra el enemigo” es la que se libra contra los zulus, y termina en la batalla de Blood River el 16 de diciembre de 1838, epicentro de la consagración nacional. De hecho lo primero a lo que el lector se enfrenta en la primera página de la Guía Oficial, impreso con letras góticas, es al mítico “juramento” que los afrikáners hicieron ante la Biblia encabezado por Sarel Cilliers y dirigido a la posteridad boer, el día antes de esa batalla. En él puede leerse

> Si Él [Dios] está con nosotros y nos protege, y envía al enemigo a nuestras manos para que triunfemos sobre él, [...] observaremos esa fecha como Sabath en su honor...[45]

De allí que Blood River haya quedado en la memoria nacional afrikáner como la prueba del “pacto” sellado con Dios. En palabras de Pelzer, era imperiosa la “necesidad de pedir ayuda para salvar a los Voortrekker y eliminar al *extranjero* de la zona”.[46] Allí mismo, después de Blood River, se eligieron los primeros representantes políticos de la “tierra consagrada”: había héroes, había hombres protectores, había hombres de leyes:

> el Estado *Voortrekker* libre e independiente se había transformado en una realidad, ley y orden prevalecían y era gene-

[44] VMOG, p. 19. Matabele es la denominación que los británicos (o los grupos tswana, no hay certeza) dieron a los *ndebele*, grupo etnolingüístico de habla bantu, aparentemente una escisión del grupo mayor zulu, que habita parte de Zimbabwe y Sudáfrica.

[45] VMOG, p. 5.

[46] VMOG, p. 19, cursivas mías.

> ralizada la idea de que los objetivos del Gran Trek se habían realizado.[47]

La nación había conquistado los dos elementos faltantes para convertirse en un Estado-nación: territorio, y gobierno propio.

El 10 de diciembre de 1938, una antorcha que fue encendida con la llama eterna que acompaña la estatua de Jan Van Riebeeck en Cape Town, el fundador de la civilización blanca en Sudáfrica, fue conducida por un grupo de jóvenes custodios hacia Pretoria en una especie de posta colectiva. El 16 de diciembre, cuando se colocaba la piedra fundamental del Monumento al Voortrekker, la antorcha que venía desde Ciudad del Cabo fue presentada ante la piedra y quedó bajo custodia en la Universidad de Pretoria hasta la inauguración del monumento, once años después.[48] El monumento a erigirse

> debía servir como tributo tangible a un grupo de gente que a través de sus esfuerzos estupendos han conducido la fundación de una civilización blanca en el interior de Sudáfrica.[49]

En el comienzo de su argumentación sobre el simbolismo y la forma, Gerard Moerdijk aclara que como los Voortrekkers no habían desarrollado aún una arquitectura nacional en sus cien años de progreso, la solución estuvo en consultar la única guía que los afrikáners habían aceptado llevar consigo: la Biblia. En ella, las indicaciones se encontraron en los versículos sobre el altar sacrificial que Abraham construye para honrar a la divinidad.

[47] *Idem*.
[48] VMOG, p. 55.
[49] VMOG, p. 29.

> Entonces pensamos en un altar que fuera agrandándose en círculos, un altar en forma de Cenotafio simbolizando el descanso eterno de Piet Retief y sus camaradas. En letras doradas, en el Cenotafio se lee *De nosotros para ti, Sudáfrica*.[50]

Esta frase está impresa en distintos soportes y es la que da solemnidad al cenotafio que se encuentra en el centro del Salón de los Héroes del Monumento. Allí se detuvo nuestro guía Jean-Paul en mi visita en octubre de 2006, pidiéndonos hacer un "círculo con respeto" alrededor del cenotafio (fig. 27). La frase es sintomática porque define dos políticas: primero, la cooptación simbólica ya no de la nación sino del Estado de Sudáfrica por parte de un sujeto tácito que no necesita explicitarse (el "nosotros"); esto es, la definición *per se* del grupo hegemónico, de quiénes *pertenecen* a la nación (y por ende quienes *merecen* el Estado); en segundo lugar y por consiguiente, una política de exclusión de quienes no han sido elegidos, y no son parte de la ofrenda, los "no-blancos", como repite la Guía, los que sólo "contemplarán" el Monumento para rendirle homenaje. La definición espectacular del sujeto tácito nacional, es parte de una autoconstrucción de la *minoría étnica blanca* como la *heredera natural* de la nación, borrando así los "accidentes azarosos" y la particularidad de la que surge históricamente.[51]

Aquí es importante aclarar que mientras los discursos "políticamente incorrectos" pueden haber sido borrados de la narrativa que se da en el *tour* actualmente (y las consideraciones de la Guía Oficial rara vez repetidas de manera abierta), en todo el recorrido que se hace se sigue transmi-

[50] VMOG, p. 32.

[51] Como plantea K. Monney de manera sugerente, Sudáfrica es producto de una multiplicidad de etnicidades y no reconocer a los afrikáners como una de ellas es ser parte cómplice de su éxito político. "Ignorar la etnicidad blanca, es redoblar su hegemonía naturalizándola". *Cf.* Monney, K.: "`Ducktails, flick fnives and pugnacity…", *op. cit.*, p. 756.

tiendo la sensación de que estamos ante un lugar *sagrado*. Si en el monumento la 'H'istoria de "la nación" sudafricana se tornó ahora en la 'h'istoria de la "comunidad afrikáner", el imaginario secularizado no forma parte de su poética. Sobre todo el cenotafio, los frisos sobre el "Pacto con Dios" y la batalla de Blood River lo demuestran.[52]

Una síntesis breve del plano arquitectónico ayudará a comprender el simbolismo allí cargado (fig. 28). Según explica Moerdijk, el monumento tiene una sala central principal que está construida de tal manera que en el centro se encuentra el cenotafio; y no hay nada más en esa sala, pero todo comunica con ella. En el piso de arriba, se encuentra el salón de los héroes y en el centro, una hondonada rodeada por balcones que dan hacia abajo, hacia el cenotafio. De esa manera, "cualquier visitante, involuntariamente, debe inclinarse hacia él".[53] El salón de los héroes tiene los veintisiete frisos esculpidos que detallan todo el Gran Trek, y es el más grande. Su construcción es a base de ondas circulares, de tal manera que todas parecieran emanar del punto focal que siempre brilla abajo, el cenotafio. Aclara Moerdijk,

> el friso no sólo representa hechos históricos. Es un *documento que prueba* los derechos del pueblo Afrikáner sobre Sudáfrica, los derechos a llamarla su tierra, por los sufrimientos, por las luchas…[54]

[52] Proseguía Jean Paul en su visita guiada: "En el lugar sólo pueden entrar grupos reducidos cada tantas horas, no se permite el ingreso en masa. Lo que no podemos perder de vista es la solemnidad del lugar".

[53] VMOG, p. 33.

[54] VMOG, p. 34. Sobre el salón de los héroes hay una cúpula con un gran círculo abierto sobre el que se alza otra mucho más alta, que llega hasta el techo del monumento. Esta cúpula simboliza la "heroica proeza", y "representa al mundo con Sudáfrica en la cima. Estaba planificado que en la parte más álgida de la cúpula se hiciera más adelante un bajorrelieve con el mapa de Sudáfrica y las rutas del *Gran Trek* marcadas". *Idem*.

En esa cúpula más alta hay una pequeña apertura que deja lugar a que un rayo de sol caiga en el centro de la sala principal, iluminando siempre al cenotafio. Este rayo simboliza la bendición de Dios hacia los trekkers. Al mediodía de cada 16 de diciembre, el rayo que entra ilumina directamente la inscripción *"De nosotros para ti, Sudáfrica"*, en el centro del Cenotafio. Moerdijk no tiene ninguna reserva en comparar su monumento, visto desde el momento en que escribe la Guía, con un santuario; el arquitecto explicita que toda la gente, *incluso extranjera*, actúa de la misma manera cuando entra:

> como en la iglesia, la gente rápidamente baja la voz cuando se acerca, los sombreros se sacan automáticamente; los niños son tomados de la mano para evitar que jueguen. Esto sucede no sólo con los blancos sino también con los no-blancos, que tienen acceso al monumento los martes por la mañana.[55]

La solemnidad es "naturalmente emergida" de lo imponente del monumento, que es la presencia de la nación: para el arquitecto, incluso los niños, *temporalmente* exentos de la "mayoría de edad" racional kantiana, y los negros, *innatamente* excluidos de ella y por ende de la nación, deben notar el halo sacro que recubre el espacio. De hecho podría pensarse que los "no-blancos" tenían prohibida la entrada a este "lugar sagrado". Pero la presencia del "otro" es parte de la eficacia de las tecnologías del poder. Debemos recordar que los artefactos de producción de la diferencia y justificación de la dominación, sólo se hacen efectivos cuando involucran también al sujeto dominado para que él mismo construya la definición de su propia alteridad. Por otra parte, un elemento llama poderosamente la atención. En la Guía

[55] VMOG, p. 78. Recordemos que el monumento se inaugura un año después de la oficialización del *apartheid*.

Oficial, Moerdjik compara a su Monumento con elementos tan eclécticos como el mausoleo de Halicarnaso, el Taj Mahal indio, la muralla china, el *Volkerschlachtdenkmal* en Leipzig y, no menos importante, con los restos monumentales del sur de Rhodesia, ahora conocidas como las Ruinas del Gran Zimbabwe. La operación es clara: es menos importante resaltar la posible "semejanza" entre tales construcciones y el Monumento al Voortrekker que poner a la cultura afrikáner entre esas "grandes civilizaciones".

En el caso específico de las Ruinas del Gran Zimbabwe, un conjunto de restos arqueológicos majestuoso, ha sido durante decenios la escena de disputa arqueológica e historiográfica, como reseñé en el capítulo sobre el *Apartheid Museum*: quién las había construido, a qué matriz civilizacional pertenecían. Arqueólogos británicos, sudafricanos y alemanes se lanzaban a una carrera por la identificación genealógica de las ruinas, que era a su vez una cerrada competencia de aspiraciones nacionalistas.[56] Como afirma Annie Coombes, en los años en que Moerdjik escribe el texto (principios de la década de 1950), dos procesos se daban a la vez: la discusión sobre el origen africano (*bantu*) de las ruinas, y la consolidación "esencialista" de la "cultura afrikáner" en Sudáfrica.[57] Este gesto de equiparación puede haber significado una voluntad afrikáner de inscribirse temporal y espacialmente en la *longue durée* de la historia africana y en el continente entero, respectivamente. Pero a su vez, representaba un riesgo, porque podría deslizar una apropiación africana, *bantú,* del Monumento.[58]

Hasta aquí, las reminiscencias de la iconografía y la arquitectura fascistoide también vienen rápidamente a la

[56] *Cf.* Coombes, Annie: *History after apartheid*…, *op. cit.*, p. 38.

[57] *Cf. Ibid.*, p. 39.

[58] Véase el acápite "Apropiaciones subalternas, significantes agenciados", en este mismo capítulo.

imaginación. De hecho se ha escrito mucho sobre la simpatía y el verdadero impacto del fascismo en la élite nacionalista afrikáner.[59] Sin adentrarnos en ese punto podríamos decir que la concepción cosmogónica de la obra arquitectónica trata de mostrar la existencia de una comunión no sólo entre naturaleza, trascendencia y nación, sino también entre la nación y un tiempo que se explica a sí mismo en una trayectoria circular como los frisos: a la vez que marca un progreso indefinido, vuelve simbólicamente al punto de partida al que ha sido *llamada* por la fuerza cósmica. Nuevamente la aporía.

Es ilustrativo analizar la muralla que circunda al monumento, que está hecha con una serie de carretas esculpidas en granito, a la imagen del *laager* que usaban los trekkers (figs. 26 y 29). Este *laager* era un círculo cerrado (a veces un cuadrado cerrado cuando el terreno no permitía lo primero), hecho con las carretas, única forma que tenían los trekkers de construir una especie de fuerte defensivo a lo largo del camino, y que sintomáticamente aparece en la Guía Oficial reproducido en un dibujo, bajo el epígrafe de "original táctica militar de los afrikáners". Lo cierto es que este mismo *laager* en granito es el que circunda el monumento. La simbología, en este caso, es polisémica: la defensa del monumento a la nación de cualquier intromisión extraña; por otro lado, son sesenta y cuatro carretas esculpidas, el mismo número utilizado el día de la batalla de Blood River, símbolo cabalístico de victoria y resellado del pacto providencial. Quizás la carga más importante esté dada por el significado implícito

[59] Un análisis de este punto implicaría otro trabajo. Véase Du Bow, Saul. "Fascism and Afrikánerdom", *Journal of Afican History*, vol. 33, núm. 3, 1992 (sobre todo su punto en lo tocante a la utilización de Sudáfrica por parte de Berlín como una lucha interimperial). También Simpson, Howard: *The Social Origins of Afrikáner Fascism and its Apartheid Policy*, PhD Dissertation, Uppsala University, 1980, inédita, principalmente pp. 160 y ss.

de temporalidad: el *laager* tiene una dirección, las carretas se dirigen siempre hacia adelante, marcando el tiempo secular del progreso nacional. Sin embargo, se encierran en un círculo que ellas mismas dibujan, y están esculpidas con la imagen fastuosa pero anacrónica de un objeto decimonónico que contrasta visiblemente con la "modernidad" arquitectónica del monumento. La invención de lo arcaico es también necesaria para reforzar el quiasma del tiempo nuevo. A su vez, para la inauguración en 1949, el comité designó expedicionarios "a caballo" que irían a Pretoria desde diferentes lugares del país, y también desde Namibia y Kenia para llegar el 16 de diciembre. Estos emisarios debían ser recibidos con agasajos en varios pueblos escogidos, adonde debían entregárseles mensajes cerrados para transportar hacia el monumento.[60]

Todos estos episodios también nos muestran aquello que Walter Benjamin denominaba la "naturaleza del capitalismo del siglo XIX", dentro de la cual la construcción del progreso dependía de la invención de imágenes arcaicas para poder identificar lo que es realmente novedoso en el progreso nacional.[61] A su vez, este pacto implicó fijar la *africanidad*

[60] Los mensajes se centraban en: apoyo a la religión, la civilización blanca, el deseo mantenido de libertad, el progreso social, la unidad nacional, la salvaguarda de la lengua. El mismo día de la inauguración, después del arribo de los jinetes anacrónicos, al mediodía exacto se abrieron las puertas del monumento entre una multitud que esperaba. Los primeros en entrar fueron seis niños y seis niñas, vestidos a la manera "tradicional" afrikáner, decimonónica.

[61] *Cf*. McClintock, Ann: "No longer in a future heaven…", p. 92. A su vez, en el primer episodio, el tiempo elíptico se torna explicativo de la trayectoria nacional: son los obreros ferroviarios los que rehacen el *Trek*. Esta fue una ocasión especial como figura simbólica visual de "reconciliación" de dos modelos emergentes del hombre afrikáner: el viejo, rural, fuerte, independiente; el nuevo, urbano, que vende su fuerza de trabajo. El representante de este nuevo modelo de masculinidad hegemónica afrikáner, el obrero industrial que migró a las ciudades, regresa en las

del *trekker*: focalizado "en el niño de la Sudáfrica silvestre, [el mito del *trekker*] responde al desafío del nacionalismo negro-africano con un nacionalismo blanco que reclama ser igualmente africano".[62] El uso de ese mismo referente (lo silvestre, rural, ámbito de la *naturaleza*) reconvertido de manera positiva (en este caso la naturaleza no está asociada con el "atraso" sino con la defensa de valores tradicionales "superiores") tiene un trasfondo claro: la pretensión del derecho a la tierra, y el desplazamiento del "carácter nativo" desde la población negra hacia la población afrikáner.[63]

Uno de los elementos visuales más interesantes en sus implicaciones simbólicas son los veintisiete frisos de la sala de los héroes, esculpidos en mármol italiano y en los que el guía de turno debe detenerse, uno por uno. La Guía Oficial de 1954 explica que se propuso un comité para concebir qué episodios del Gran Trek se incluirían, qué momentos inmortalizarían allí la historia "verdadera" de la nación. Más que ser fiel a los hechos históricos, "era necesario dramatizar los eventos y construir una historia (*story*) con un comienzo, un clímax y una conclusión".[64]

Finalmente, cinco artistas afrikáners entre los que había sólo una mujer, emprendieron la tarea de esculpir los diseños, trabajo que tardó seis años desde 1942. Los frisos narran desde la partida del Cabo y se toma la primera oleada

---

carretas decimonónicas a resellar el pacto original: en este caso, la modernidad sólo se sostiene con el *recuerdo actualizado* de la tradición, en la rendición de pleitesía a los orígenes. A su vez, fue también un reconocimiento del *National Party* al sector que le dio su voto en las elecciones de 1948. Agradezco a la Dra. Mónica Cejas esta observación.

[62] *Cf.* Etherington, Norman: "The Great Trek in relation to the Mfecane: A reassessment", *op. cit.*, p. 8.

[63] *Cf.* Delmont, Elizabeth: "The Voortrekker Monument: monolith to myth", *op. cit.*, pp. 77-78. Esto fue reforzado con el argumento principal de la historiografía afrikáner: el de la *terra nullius*.

[64] VMOG, p. 38. En el comité no había ninguna mujer.

pequeña en 1834; pero el comienzo del *trek* se presenta como un movimiento organizado de participación comunitaria consciente y solidaria. Los frisos y sus comentarios por Moerdijk en la Guía Oficial, son particularmente significativos en la construcción de tres configuraciones clave: la imagen del nativo, el paradigma masculino, y el modelo de la mujer afrikáner. Cuando sea necesario, hablaré de los cambios perceptibles en la narración del evento entre la Guía Oficial de 1954 y la visita guiada por Jean Paul en octubre de 2006, en la que participé.

Comenzando con la primera imagen interesante, en el friso doce (fig. 30) el tratado de paz que firma Retief con Dingaan, rey zulu, en febrero de 1838, es esculpido de manera tal que se presentan detrás del jefe zulu sus acólitos con la cara ceñida, como expresando una mezcla de ira e ironía. En el friso trece, los zulus aparecen asesinando a Retief y sus amigos, retratando primero el martirio de Retief viendo la muerte de sus hijos. La traición zulu a un tratado que no se sabe si existió verdaderamente, se corona en el friso con la imagen de esta "tribu" como los traicioneros bárbaros, que le arrancan el corazón, y beben su sangre.[65] Sin embargo, antes de morir, Retief es representado con la cabeza erecta, "símbolo del triunfo de la civilización europea sobre el barbarismo", en palabras de Moerdijk.[66] En el siguiente episodio, está esculpida la batalla de Bloukrans en febrero de 1838, donde se ve que

[65] Supuestamente existe un fascímil del "tratado" que tiene irónicamente la firma manuscrita del rey zulu Dingaan (que reinó entre 1828 y 1840) y de Piet Retief. Lo más probable es que se trate de un documento apócrifo elaborado *ex post facto*, cuya presentación como legitimidad del evento nos recuerda los alcances de la imaginación documental. Una reproducción del documento puede verse en Smail, J. L.: *Monuments and the trail of the Voortrekkers*, Howard Timmins (ed.), Ciudad del Cabo, 1968, p. 47.

[66] VMOG, p. 48.

> "los zulus interceptan a los desprevenidos y tranquilos afrikáners", los matan, y pocos sobreviven. El epígrafe reza "se dice que los nativos en su estado primitivo se emborrachan al oler o tomar sangre. Con una observación cuidadosa, la escena esculpida da la impresión de una orgía de embriaguez".[67]

La diferencia entre la nación afrikáner que estaba a punto de consagrarse en un Estado nacional y soberano, y los primitivos "que sólo respetan la fuerza" se ahonda aún más en los frisos: los zulus son la antítesis del guerrero boer; y aunque hayan ganado esa batalla, el friso los inmortaliza caníbales, borrachos y promiscuos, sellando la alteridad en una orgía homosexual en el medio de un episodio bélico que allí mismo se convierte en guerra sucia, antónimo de la masculinidad afrikáner.[68]

Los frisos 20 y 21 del Monumento son los que concentran la mayor tensión en la Guía Oficial, y la mayor atención en el recorrido actual. Las diferencias en el discurso son, sin embargo, significativas. El primero escenifica el "juramento" (*The Vow*) ante la Biblia hecho el 15 de diciembre de 1838, cuyo texto con el que comienza la Guía, ya citamos.[69] Aquí,

[67] *Idem*.

[68] Para subsanar este episodio dislocante, menos por trágico que por anómalo, el siguiente friso resalta el heroísmo militar, masculino, presente ya en los niños trekkers: Dirkie Uys, de ocho años, protegió a su padre de las lanzas zulus y disparó a dos nativos montado en su caballo, antes de morir heroicamente por el efecto de una "lanza" zulu, elemento que se resalta como presencia primitiva y arcaica del "otro", diferente al ensalzamiento necesario de la "antigüedad nacional". La imagen masculina queda subsanada cuando en el episodio diecinueve, Pretorius llega al asentamiento de los trekkers luego de la batalla de Blood River, y los niños y las mujeres lo miran, "como un dragón real, con sable y pistola". VMOG, p. 49.

[69] En mayo de ese mismo año, ante la traición de Dingaan y la muerte del líder Retief, los trekkers habían convocado a Andres Pretorius, un importante colaborador británico contra los grupos xhosa en la zona de Eastern Cape. Pretorius llegó a finales de noviembre a la zona de con-

se ve a Cilliers rodeado de colaboradores en pose solemne, elevando las manos al cielo. El segundo representa la batalla de Blood River (fig. 31). En él, una horda desordenada de zulus que corren con lanzas, escudos y taparrabos, es repelida por una escuadra trekker, ecuestre y alineada, con armas de fuego y espadas. Lo interesante es que estos dos episodios son probablemente los que se mantienen intactos en la presentación textual, entre la primera versión de la Guía Oficial de 1954, y la última, en presentación *booklet* y colorida, bajo la autoría de Riana Heymans, editada en 1986.[70] En la Guía Oficial[71] y también en el texto de Heymans, la referencia más clara sobre la derrota de los zulu no es estratégica ni política, sino religiosa: los zulus atacaban normalmente de noche y si lo hubieran hecho, el *laager* no habría podido soportar la presión de más de diez mil soldados africanos. Pero

> durante la noche anterior a la batalla, el *laager* se cubrió con una densa niebla, algo muy inusual en la zona y en esa época del año. (…) Muchos [zulu] se mostraron supersticiosos con respecto a la bruma, creían que los espíritus ancestrales de los Voortrekkers los estaban protegiendo.[72]

Nótese la diferencia: la *superstición* de los zulus sobre la "ayuda ancestral" se contrapone con lo que aparece como

---

ficto con los zulus (Natal) y se hizo cargo de preparar el liderazgo de la próxima ofensiva.

[70] *Cf*. Heymans, Riana: *The Voortrekker Monument, Pretoria,* ed. Board of Control of the Voortrekker Monument, Pretoria, 1986, pp. 29-32. Este es el texto que se fija actualmente como "guía" de lectura del Monumento y de sus frisos. De él fueron excluidos varios elementos con respecto a la Guía de 1954: las presentaciones del arquitecto Gerard Moerdjik y los textos del historiador A. Peltzer (que incluyen las justificaciones citadas sobre la *terra nullius*, así como las descripciones políticamente más problemáticas sobre las poblaciones nativas, aquí citadas).

[71] VMOG, p. 37.

[72] Heimans, Riana: *The Voortrekker Monument, Pretoria, op. cit.*, p. 31.

el primer efecto positivo del juramento *religioso* afrikáner. El imaginario político no es secularizado, pero la diferencia entre 'religión afrikáner' y 'superstición africana' funciona como frontera de diferenciación. El texto sobre la batalla culmina (tanto en la Guía Oficial de 1954 como en el texto de 1986) diciendo que a la mañana siguiente

> …lo que era humanamente imposible de ser concebido, sucedió. Unos 530 Voortrekkers derrotaron entre 12 y 15 mil guerreros zulus sin que se hubiera registrado una sola baja entre los Voortrekkers. Los Voortrekkers persiguieron a los zulus hasta Umgungundlovo. Allí encontraron los restos de Retief [asesinado por los zulus anteriormente], y su cartera de cuero con el tratado firmado con Dingaan adentro.[73]

En mi visita al Monumento, el guía Jean Paul se detuvo ante los frisos con un discurso diferente: durante algunos minutos habló de una derrota militar, sostenida sólo con base en la "superioridad tecnológica" y el "entrenamiento" de la *comunidad* afrikáner que había recibido ayuda táctica y material, militar, de Pretorius y de sus hombres en Eastern Cape. En su narración, la comunidad afrikáner estaba buscando un espacio donde instalarse, que ya le había sido concedido en un *tratado diplomático* "incumplido" por una de las partes, cuando el rey Dingaan traicionó y ordenó el asesinato de Retief y de sus hombres. Sin embargo, un desliz se coló en su discurso: ante la pregunta de uno de los visitantes sobre la relación con el "juramento" anterior, el guía repondió: "los *ancestros trekkers* cumplieron el Pacto". No hará falta aclarar que para los voortrekkers (y para las guías citadas), el pacto fue con Dios y bajo el más conser-

[73] *Ibid.*, p. 32. Es sabido que el número 12 o 15 mil es exagerado. Aquí, la poética nacional queda doblemente sellada: desplazamiento espacial, recuperación política, encuentro de lo que ya en ese momento se fija como reliquia que testifica el derecho territorial.

vador *ethos* calvinista, y la palabra "ancestros" sólo podría colocarse como *superstición africana*. Pero los imaginarios contemporáneos de la religión y la política marcan fronteras imprecisas en la explicación de la historia, desde el propio sujeto que la pronuncia.

A su vez, los modelos femeninos superpuestos en la ideología afrikáner aparecen estampados en varios puntos del monumento. En una de las paredes laterales, afuera del edificio, la imagen de la madre Vortrekker[74] domina la escena en altura y proporciones. En medio de unas "bestias salvajes", la mujer se alza dando a luz a sus hijos, protegiéndolos. Esto fue esculpido, según el propio Moerdijk, en forma de agradecimiento a la mujer que acompañó a su marido en el *trek*, e hizo posible la continuidad de la familia y la emergencia de la república. Las bestias alrededor de la mujer representan a los salvajes nativos, nada más literal.

> La estatua de la madre vortrekker y sus hijos simboliza la civilización blanca mientras las bestias salvajes de alrededor retratan los peligros siempre candentes en África.[75]

En estos frisos exteriores, la madre y sus hijos tienen actitud triunfante y ella mira hacia un horizonte indefinido, mientras "las bestias" se retiran mirando hacia abajo con actitud sumisa (fig. 32). Debemos reflexionar sobre la violencia de esta carga semántica, sobre todo cuando contingentes de población negra eran transportados –sólo los martes por la mañana– para ver este monumento. Nuevamente, la necesidad de la construcción conjunta de la imagen de la subalternidad y la hegemonía emerge como política en este caso.

[74] VMOG, p. 35.
[75] *Idem*.

A su vez en los frisos del Salón de los Héroes hay dos lugares reservados exclusivamente para la mujer. El primero aparece en el episodio veinte. Es un espacio dedicado a una mujer extranjera, que no fue Voortrekker pero que cumplió un rol capital. Se trata de Teresa Viglione, una comerciante itinerante italiana que estaba con los Vortrekkers antes de la emboscada zulu cerca de Blood River.

> Las sospechas de Teresa aparecieron durante la noche de la masacre. Ella saltó al caballo y corrió por todo el río Bushman para alertar a los Voortrekkers de que los zulus estaban en pie de guerra. Esto permitió que los trekkers formaran sus *laagers* para defenderse. Su heroísmo merecía darle un lugar en el monumento.[76]

Dos elementos importantes: se trata de una mujer extranjera, y su heroísmo es diferente. No es el racional y estratégico de los hombres, sino el heroísmo de la "intuición femenina", de la mujer que se mueve por impulsos ciegos y en ciertos casos, salva la empresa masculina de la táctica bélica.

El segundo lugar aparece en el episodio veintitrés, donde el heroísmo afrikáner se apodera de "la mujer que siembra" (fig. 33). Se ve una mujer que está sola con sus hijos, en una vivienda provisoria en medio del *Trek*, tras una colina. Seguramente, su esposo está en la guerra. Ella siembra una parcela en la ladera montañosa y educa a sus hijos. En medio de esto, una horda de zulus ataca su casa. Pero ella los distingue porque el río que está próximo, viene crecido y los zulus no pueden cruzarlo. La "mujer que siembra" toma el arma de su esposo y mata uno a uno a los zulus.[77] Se trata de una heroína cuádruple de la mujer afrikáner: defendió la

[76] VMOG, p. 29.
[77] VMOG, p. 50.

casa, su "espacio natural" en la ideología hegemónica; supo *sustituir* momentáneamente en la ausencia masculina, la agencia del hombre y tomó un arma, nada más ajeno a la feminidad afrikáner, pero lo que importa es el valor. A su vez, defendió la cosecha, el alimento y la prosperidad. Por último, se defendió del cautiverio y la violación: violación al cuerpo de mujer, violación a la nación.

Finalmente, no hay que pensar que la mujer no tuvo ninguna contribución en la *construcción* del monumento. La explicación de su simbolismo, y con ello la Guía Oficial, culminan con la presentación al lector de una serie de tapices que fueron realizados con la iniciativa de algunas comisiones de mujeres que decidieron rendir un tributo al monumento, con tapices que reprodujeran, nuevamente, las escenas del Gran Trek.[78] Nada más legislativo sobre el *locus* de la mujer en el monumento, en la nación y en el imaginario del pasado; la mujer tributa con sus dotes naturalizadas, su "ventaja comparativa" que es, a la vez, un patrimonio de género: la mujer afrikáner teje, cose, borda, y es sólo de esta manera que le es permitido trasplantarse del espacio doméstico al dominio público, con "su" capital cultural específico que además es genérico y colectivo: es el atributo de "la mujer" (*womamhood*) afrikáner.[79]

[78] VMOG, p. 85. Al respecto de los tapices, aclara Moerdjik: "A través de estos tapices la mujer afrikáner en su propio estilo femenino y en virtud de sus dotes como costureras, rindieron tributo al pasado nacional, cuando mujeres pioneras junto a sus esposos, estuvieron preparadas para sacrificarlo todo en pos de la libertad y la propagación de nuestra civilización boer. Los tapices son en verdad, el tributo que las mujeres han pagado a la historia de su pueblo, un tesoro conmemorativo nacional que inspirará generación tras generación". *Idem*.

[79] El hecho que lo prueba es que no fueron ellas las que diseñaron las escenas históricas, sino un "artista reconocido", hombre, W. H. Coetzer. Luego de los cinco años que Coetzer trabajó en los dibujos, nueve costureras *bajo su supervisión* lo tejieron. Lo que pertenece a la mujer es la técnica y suyo es también, el espacio de la intermediaria por excelencia.

4. APROPIACIONES SUBALTERNAS, SIGNIFICANTES AGENCIADOS

La pregunta clave con la que en parte inicié el capítulo era qué sucedió con el monumento después de la caída del *apartheid*. ¿Qué espacio le cupo al desplazamiento de los "viejos mitos", aquellos que proclamaban en la profundidad de la historia un lugar certero para la "nación blanca", definida con el referente racial de la comunidad de pertenencia? No resulta sorprendente que el Monumento no haya sido destruido; una pedagogía del nuevo Estado está aquí implicada, una voluntad de reconciliación que asume otras identidades e historias comunitarias. Pero lo que también se filtra en esta permanencia, es un intento de mantener vivos los peligros y las asperezas de la historia. Aún más, el *Monumento al Voortrekker* fue apoyado de manera contundente con el presupuesto del gobierno de Nelson Mandela: en 1996, recibió del erario público 1.2 milllones de rands (alrededor de 170 mil dólares americanos), mientras que, por ejemplo, el Museo del Distrito Seis, uno de los bastiones patrimoniales que recuerda la crueldad de los desplazamientos forzados en Ciudad del Cabo, recibió apenas 200 000 rands (aproximadamente 28 mil dólares).[80] La relevancia de estas políticas

---

Ese es su lugar metafórico en la nación afrikáner. La toma de decisiones, incluso en lo que concierne *a lo que ellas mismas quieren recordar*, es un artilugio masculino.

[80] *Cf*. Coombes, Annie: *History after apartheid…*, *op. cit*., p. 22. El presupuesto del *Monumento al Voortrekker* y del propio *Museo del Voortrekker* localizado en Pietermaritzburg (con una presencia simbólica mucho menor a la del Monumento) han sido durante tiempo un tema de polémicas y discusiones públicas, las cuales incluyen acusaciones sobre el manejo de finanzas para causas externas al propio funcionamiento de tales entidades. *Cf*. "Voortrekker Museum woes", *The Witness*, 17 de noviembre de 2004; Bongani Ndhlovu, "Museum finances", *The Witness*, 18 de noviembre de 2004. Entre los motivos específicos sobre la reducción de presupuesto para entidades como el Museo del Distrito Seis, hay quienes sostienen que se

repercutió en parte de la población negra. La crítica literaria y activista Farieda Khan planteó que esa comunidad se manifestó renuente a comprometerse con las políticas de patrimonio cultural en el gobierno posterior a 1994, o con el involucramiento en la Comisión de Monumentos Nacionales, porque para ellos, lo que estaba en discusión tenía más connotaciones negativas que positivas, puesto que el "patrimonio" histórico estaba ligado generalmente a una historia pública que les había negado agencia.[81]

En julio de 1992 se llevó a cabo un importante simposio denominado "Mitos, Monumentos, Museos", como parte del *History Workshop* de la Universidad de Witwatersrand, en Johannesburgo. Ese evento fue importante para discutir el rol de la memoria pública en lo que se proyectaba ya como la "nueva Sudáfrica". Un significativo cartel se creó y difundió nacionalmente (no sólo a nivel académico) como su "logo distintivo". El diseño estuvo a cargo de la reconocida artista visual sudafricana Penny Siopis (fig. 34). El cartel pone en el centro de la escena al Monumento al Voortrekker tambaleándose al ser "jaloneado" por dos grupos de perso-

---

debió en parte a la presencia originaria e importante de *colourds* en ese distrito; con población urbana semi-marginal que dio nacimiento a líderes políticos del Partido Comunista y de corte trotskista, que desde los años de la resistencia armada no apoyaban deliberada y abiertamente al ANC y a la fracción del Movimiento de Liberación que encabezaba Mandela. *Cf.* Coombes, Annie: *History after apartheid..*, *op. cit.*, pp. 25 y ss. Esta hipótesis es descartada por historiadores locales que consideran que el descuido a lugares como Distrito Seis desde la oficialidad actual se debe a una "prorización" del gobierno con respecto a lo que "quiere mostrar" en términos de memoria pública (que de alguno u otro modo privilegie una narración heroica y nacional). Comunicación personal con el historiador Dr. Ciraj Rassool, Miembro del Consejo Directivo del Museo del Distrito Seis, Museo del Distrito Seis, Ciudad del Cabo, septiembre de 2006.

[81] *Cf.* Khan, Farieda: "Hidden heritage: our past, our future", ponencia presentada a la Conferencia "Myths, Monuments, Museums", *History Workshop*, University of Witwatersrand, julio de 1992.

nas, implícitamente aquellos que quieren derribarlo, y en el lado opuesto, los que pretendían volverlo a su lugar. En ese mismo mes de julio de 1992, el periódico sudafricano de extrema derecha *The Patriot* reprodujo el cartel con el diseño de Siopis, con la siguiente cita:

> …la destrucción de una cultura histórica nacional es el síntoma de la revolución que presenciamos. Las revoluciones hacen retroceder a las culturas al año cero. El ANC quiere que la historia sea re-escrita. Quieren que *Verwoerdburg* [una pequeña ciudad de Gauteng que lleva ese nombre por Hendrik Verwoerd, pieza central del *apartheid*] se llame *Mandelaville*, y que el *Voortrekker Monument* se convierta en un museo de la lucha armada del ANC, en consonancia con lo que sucede en los países del resto de África donde los comunistas tomaron el poder…[82]

La "peligrosidad" del ANC para algunos grupos de extrema derecha, residía no en su ideología política, que tuvo sus giros y facciones en diferentes momentos desde su fundación en 1912, pero que en 1992 había dejado ya clara su ruptura con ideas comunistas de corte trotskista. Más bien el problema era la política regional a seguirse, y un posible "alineamiento" con países como Zimbabwe, Angola o Mozambique. Aquí, la estrategia era poner el acento en que *el futuro* de la nación estaba en juego, porque *el pasado* estaba en peligro. Hay que recordar que en la década de 1980 el Estado del *apartheid* generó una política agresiva contra los gobiernos mencionados, acusados de apoyar al movimiento anti-*apartheid*.[83] El Monumento al Voortrekker se convertía así en el espacio donde se concentraban simbólicamente estas disputas.

[82] Cit. en Coombes, Annie: *History after apartheid*, p. 33.

[83] *Cf*. Varela, Hilda: "La violencia como expresión de la crisis de legitimidad del Estado sudafricano…", *op. cit*., p. 272.

A su vez, sería erróneo pensar que la comunidad negra permaneció en silencio sobre un *lieu de mémoire* exponencial del racismo como lo fue el Monumento al Voortrekker. Gert Opperman, el director del sitio desde 2003, declaró:

> Después de la caída del régimen blanco racializado, en 1994, eran generalizados los rumores de que el Monumento sería demolido o tal vez pintado de color rosa, para convertirse en una disco gay.[84]

Estos rumores, espectros significativos en cuanto a lo que revelan sobre el funcionamiento y el temperamento social, sobre la norma y el control,[85] se sucedían en medio de espacios públicos en efervescencia después de 1994, mayormente entre población negra y *coloured*. Pero aquí debemos comprender que si se utilizó esa imagen posible para "denigrar" al Monumento, es porque ciertas configuraciones normativas traspasan las barreras étnico-raciales o sociales, y sólo de esa manera la "burla" es comprendida por "todos". Esas marcas generalizadas apelan a un repertorio común de significados sobre la "comunidad imaginada", incluso en la versión "arco-iris": la nación masculinizada, con un *ethos* patriarcal y heterosexual.

Esto se hace aún más evidente en la dislocación de género de la "mujer boer" representada por un número de la revista *Loslyf*, dedicada al público masculino heterosexual afrikáner, que apareció en junio de 1995. En la foto de tapa (fig. 35), *Dina*, una *porn star* afrikáner, que además es tataranieta de Hendrik Potgieter, pionero *trekker* boer, se fotografió semidesnuda en medio de los arbustos, con el *Monumento*

[84] "Vortrekker Monument changes in the new SA", *Mail & Guardian on line*, 7 de mayo de 2003. Argumento también recogido en Matshikiza, John: "An epitaph of smoke and mirrors", *Mail and Guardian on line*, 21/06/02.

[85] *Cf.* White, Louise: *Speaking with vampires*, *op. cit.*, esp. pp. 15-31.

al Voortrekker de fondo.[86] En otra foto con Dina en la misma pose, lo que funge como fondo es una escultura de Hendrik Potgieter en uno de los frentes del Monumento.[87] El titular de la revista, en afrikáans, es: "*Dina, la flor indígena del mes*".

Por un lado, este uso del monumento es, como Annie Coombes plantea, un desplante claro al puritanismo calvinista y a la presunta moral *trekker*.[88] Pero, por otra parte, es una reconfiguración del rol de la mujer como aquella "madre" afrikáner esculpida, que se encuentra "salvaguardando" al Monumento de las "bestias salvajes". No porque ahora se desconozca ese rol de género, sino porque pone en funcionamiento otro significado en el calificativo de flor "indígena". El calificativo interviene como una reubicación de la temática *trekker* por excelencia, el espacio rural como el "territorio de la comunidad", el *locus* de la conquista tierra adentro. En realidad, el titular y las fotografías en las inmediaciones del monumento, lejos de presentar una ruptura, apelan a un *continuo* histórico: esta conquista sigue siendo, con el testimonio monumental del pasado de fondo, la conquista del hombre afrikáner en la tierra virgen, y la del *pater boer* en el cuerpo mercantilizado de la mujer (blanca y afrikáner, como la nación que el propio edificio pretende representar).

El monumento también fue espacio simbólico para sellar pactos implícitos en el momento de las "negociaciones"

[86] De hecho Hendrik Potgieter está esculpido en uno de los frisos del Monumento junto con Piet Uys, específicamente en el friso 16, donde se retrata una "expedición punitiva" después de la Batalla de Bloukrans (1838) que terminó en una derrota rotunda para los afrikáners y donde expuse el retrato heroico del niño Diekie Uys, VMOG, p. 48. Pero además, hay que resaltar que Hennie Potgieter, sobrina nieta de Hendrik y obviamente pariente cercana de la modelo Dina, fue una escultora afrikáner, y la única mujer que participó en el diseño de los frisos del Voortrekker Monument.

[87] *Cf.* Coombes, Annie: *History after apartheid*..., *op. cit.*, pp. 40-41.

[88] *Idem.*

transicionales: luego de que se le levantara la proscripción al ANC, a principios de 1990, en marzo de ese mismo año, el jefe de la Policía de Seguridad Sudafricana del *apartheid*, Basie Smit, se reunió en secreto con Jacob Zuma.[89] El encuentro ocurrió durante la noche, según propias declaraciones de Smit, y tuvo lugar a las afueras del *Monumento al Voortrekker*. Este acto fuertemente evocativo (uno puede imaginarse ese espacio semi-desértico, alejado de la ciudad, de noche, con dos figuras importantes y antagónicas de Sudáfrica en aquellos años) traducía otras cosas: en primer lugar, el cambio político real que parecía sellarse con la entrada (clandestina, sin embargo) de Zuma (negro y de etnia zulu) al monumento. En segundo lugar, cierta "lealtad" que se preservaría para con los símbolos afrikáners, aun cuando el cambio político que se produciría cuatro años después era ya previsible. Por último, como expresa el historiador Grundlingh poéticamente,

> esa aventura nocturna implicaba cierta ambigüedad por la cual lo 'viejo' trataba de hablarle a lo 'nuevo' a través del monumento.[90]

[89] Jacob Zuma era en aquel momento el jefe de la inteligencia del ANC. Es una figura política polémica, envuelta en escándalos de corrupción y violación sexual, que fue vicepresidente de Sudáfrica entre 1999-2004. Zuma es pre-candidato presidencial para las elecciones de 2009.

[90] *Cf*. Grundlingh, Albert: A cultural conundrum? Old Monuments and new regimes...", *op. cit*., p. 103. También es interesante rescatar la gestación de un proyecto costoso, espectacular y problemático desde 1998. Se trataba de la erección de un monumento fastuoso en honor a Mandela, sobre la colina más alta que queda enfrente del Monumento al Voortrekker. El proyecto escultórico nunca se llevó a cabo por las severas críticas que recibió desde la opinión pública por su alto costo y sus reminiscencias fascistas en el diseño, el proyecto fue acusado de utilizar el mismo lenguaje de los monumentos afrikáners. El rechazo total se produjo cuando se dieron a conocer los encargados del proyecto: el diseñador, G. de Jager, era un conocido y polémico escultor de símbolos urbanos emplazados durante el *apartheid* y encargados por el Estado; y

Actualmente, todos pueden entrar al edificio convertido en museo y "leerlo", de hecho no pocas veces mediante traducciones subalternas particulares de la narración mítica y racista. Tokyo Sexwale, el gobernador carismático de Gauteng, negro y perteneciente a la etnia xhosa, expresó en su primera visita al Monumento en 2003:

> Afortunadamente hay una puerta [en el *laager* que rodea al Monumento]; de otra manera, toda la nación afrikáner estaría atrapada allí adentro.[91]

Este es un contrasentido de la disposición original como un cercamiento completo destinado a proteger a la comunidad afrikáner del "peligro nativo". Sexwale advierte además que las propias puertas están en forma de *assegai*, símbolo de poder del líder zulú Dingaan, aparentemente bloqueando el camino de la civilización. Sexwale tradujo este simbolismo:

> es precisamente el *assegai* en lo más alto lo que invierte el sentido. El *Umkhonto we Sizwe* [brazo armado del ANC], la esperanza de la nación, abrió el camino de la civilización.[92]

En esta lectura de traducción, el monumento es apropiado exactamente en sus símbolos más riesgosos, haciéndolos narrar otra lectura de los hechos. Esto se complementa debidamente con la propia inserción del Monumento en el presente. Actualmente existen diferentes *sponsors* que

---

los *sponsors* principales eran dos empresarios en actividad, los hermanos Krok, propietarios de fábricas que ponían a la venta en el mercado lociones blanqueadoras de la piel.

[91] *Cf*. Unsworth, Andrew: "Tokyo's Groot Trek", *Sunday Times*, 15/12/ 1996, p. 21. *Cf*. también Coombes, Annie: *History after apartheid*..., *op. cit*., p. 37.

[92] *Idem*.

reclaman su manutención, y desde 2004 una nueva "mercancía" está relacionada con la comunidad afrikáner: dentro del *Monumento al Voortrekker*, en el costado oriental del *laager*, población de pertenencia étnica blanco-afrikáner puede comprar una pequeña parcela del nuevo "Cementerio del Voortrekker" (fig. 36).[93] En el sitio oficial de Internet del Monumento, se promociona un "Jardín del Recuerdo" (*Garden of Remembrance*), con el siguiente texto:

> Compre ahora y asegure su nicho en el poderoso y pacífico ambiente del sitio histórico, a la sombra del *Monumento al Voortrekker* [...] Una inversión segura; compre ahora a los precios de hoy y evite cualquier costo a futuro [...] Un lugar sensible para el descanso, con seguridad adecuada las 24 horas del día [...] Evite cualquier problema asociado con las tumbas tradicionales...[94]

Una estrategia de recolección de fondos; pero también una poética de la vida y la muerte definidas "comunitariamente", junto con una concepción "sagrada" del lugar, el territorio y la pertenencia. En un producto a la venta, leemos una política separatista de la ubicación "eterna", in-temporal, de los sujetos en un monumento. Esto no deja de narrar una historia nacional que, otra vez, se aleja del imaginario secularizado y adiciona un elemento a su pretendido carácter *sagrado*: es en el jardín del recuerdo a los caídos en el Gran Trek, justamente en la dimensión memorial del Monumento, donde se ofrece el lugar para el "descanso seguro de los cuerpos". Poética evocativa para un pueblo cristiano: descansar eternamente en el espacio "religioso", *bendecido* por la historia y el tiempo seculares.

Ahora bien, *¿a salvo de qué?* Dos discursos parecen confluir aquí: por un lado, el más obvio, que refiere a la "inse-

[93] Véase Voortrekker Monument Official Website. http://www.voortrekkermonument.org.

[94] *Idem.*

guridad" en la que vivirían inmersas las poblaciones de las ciudades grandes de Sudáfrica en tiempos contemporáneos, inseguridad que en Johannesburgo y en menor medida en Pretoria ocupa un lugar prominente en la escena cotidiana (y a la que, según la publicidad del monumento, tampoco escapan tumbas y cementerios). Pero, por otro lado, una lectura liminar queda abierta: allí, ofreciendo el descanso eterno a una población profundamente cristiana al lado de la evocación a los héroes afrikáners, parece ofrecerse también un producto que trasciende lo inmanente: una seguridad histórica contra la *democratización* del pasado. En estos tiempos del nuevo Estado, la nación arco-iris y el renacimiento africano, esta estrategia invoca la seguridad contra lo que es vivido por parte la comunidad afrikáner como un peligro de *borramiento* de la *marca* física y simbólica de la raza como diferenciación histórica. Evidentemente, este es un discurso que se refracta, porque la defensa de la cultura afrikáner en la "nueva Sudáfrica" se realiza generalmente en nombre de la "tradición", y de *una* "comunidad" dentro de *la* "nación", *sin evocar la raza*.[95] La violencia aparece en esa concepción corporativa del pasado y del patrimonio, y en una peculiar ubicación de la experiencia de la comunidad y la identidad en la historia.[96]

Regreso un momento a la escena inicial del capítulo, la de mi visita al Monumento en octubre de 2006, fundamen-

[95] Así lo deja claro el Prof. Fransjohan Pretorius, historiador de la Universidad de Pietermaritzburg en una entrevista el Día de la Reconciliación en 1998. *Cf*. Ross, Keith: "Mutual respect is the way to Reconciliation", *Daily News*, 17/12/1998, p. 16. Diez años después de instalada la democracia, no podían utilizarse los referentes precisos del esencialismo étnico. Es exactamente lo contrario que sucedía con la "burla" de convertir al Monumento en una disco gay, que debía utilizar un repertorio común de agresión para la nación heterosexuada y patriarcal.

[96] *Cf*. Khumalo, Sipho: "Let´s value each other's heritage", *Daily News*, 17/12/1998, p. 16; Ross, Keith: "Boers want to retain identity", *Daily News*, 17/12/1998, p. 17.

talmente para rescatar un punto que atañe a la memoria pública y que tiene que ver con la emergencia de categorías inestables, con la reubicación de los antiguos discursos "gloriosos" de la resistencia, la lucha y la liberación. Dos noches después de mi paso por el monolito, en una conversación con ex miembros del *Umkhonto wa Sizwe*, antiguo brazo armado del ANC, comenté aquella visita. Inmediatamente el más enérgico de los presentes me increpó:

> ¿Para qué fuiste ahí? ¿Aprendiste algo? Eso no tiene nada que ver con nuestro país. Deberían haber tirado abajo esa estúpida montañita con la democracia…

Los motivos que expuse no le interesaron demasiado. Excepto cuando afirmé mi sorpresa por la introducción en francés que el guía congolés nos había propiciado.

> Ah… pero él no era sudafricano seguramente. Un *africano* no hubiera dicho eso…

Aquí hay un punto crucial: quién pronuncia un discurso legítimo sobre el pasado, porque el ex militante usó la palabra "*african*" no en el sentido lato de adjetivo gentilicio (como oriundo del continente africano), sino refiriéndose a la propia clasificación racializada del *apartheid* en Sudáfrica, según la cual los grupos raciales se dividían, *grosso modo*, en *europeos, asiáticos, coloureds y africanos* (aunque esa clasificación fuera inestable, como ya expuse).

En el seno de un monumento cuyo uso (y no sólo su texto visual) ha servido para legitimar históricamente el sistema del *apartheid* y para trasformar la celebración comunitaria en una conmemoración del nacionalismo afrikáner,[97] el dis-

[97] Incluso actualmente hay una reticencia del ala más reaccionaria de la comunidad afrikáner a democratizar el calendario de celebraciones conmemorativas. Esto se refleja, por ejemplo, en dos actos diferentes lle-

curso actualmente "democrático" que pronunciaba el guía pretendía restaurar una "neutralidad" como "monumento histórico". En las palabras de Jean Paul citadas al comienzo del capítulo, el edificio es un "memorial" de una comunidad luchadora contra el "colonialismo". Para comprender este giro discursivo (y la insatisfacción que puede causar) debemos notar que después de 1994 el monumento se inscribió en un espacio de significación liminar, que fue negociado con el nuevo Estado. El monolito pasó a representar una relación peculiar con el pasado reciente, diferente a la que plantean el Museo de Robben Island o el Museo del *Apartheid*: no se trata de pretender confinar ese pasado, o de proponer una figuración alegórica con lo "patológico/superado". Se trata de un uso simbólico de la retórica hegemónica de la *reconciliación*: ese fue el elemento central para no derribar el monumento, como pasó con otros.

En Robben Island la nueva nación queda legitimada en su profundidad histórica (antes invisibilizada); en el *Apartheid* Museum, el sistema de explotación racista y su historia se confinan en un museo del pasado, superado. Como corolario, el *Monumento al Voortrekker* pasa a formar parte del testimonio plural de *una comunidad más*, luchadora (en otro contexto) por la liberación de la nación, cuya historia puede ser contada por *cualquiera* de los referentes incluidos en la nueva Sudáfrica (digo *referentes* y no *sujetos*, porque lo que importa es que una persona negra pueda narrar, aunque no sea un ciudadano sudafricano). La presencia y el discurso de Jean Paul deben leerse desde ese uso.[98] Aquí pienso en un

---

vados a cabo para rememorar la batalla de Blood River el 16 de diciembre, a ambos lados del río ahora llamado Ncome, lo cual es una muestra de los problemas más generales para re-narrar la historia nacional. *Cf.* Khumalo, Sipho: "Let's value each other's heritage", *op. cit.*, p. 16.

[98] Albert Grundlingh advierte este cambio en el uso público del Monumento desde 1994, cuando los discursos de tinte religioso que se dieron dentro del Monumento el 16 de diciembre, Día de la Reconciliación (y ya

tono similar al que usa Maya Nadkarni para explicar por qué fueron removidos o cambiados de lugar muchos de los monumentos emblemáticos del comunismo en Budapest. Se trató de dinamizar al *Voortrekker Monument*, *hacerle decir algo* en el nuevo tiempo, justamente porque lo más problemático para el Estado

> no es la visibilidad escandalosa de su mensaje ideológico, sino más bien la potencial invisibilidad [de su mensaje] para el nuevo escenario democratizado.[99]

La reinscripción tiene aristas muchas veces contradictorias. Por ejemplo, la idea de que la incorporación de guías negros en el museo (junto con la "reinterpretación" de los hechos en su recorrido) implicaba una nueva forma de concebir la historia de los trekkers como historia de "todos los sudafricanos", fue expresada claramente por Gert Opperman, su director ejecutivo.[100] Pero esto se contrapone con la resignificación comunitaria (ultraconservadora) que también tiene para los afrikáners, como la inclusión del *Garden of Remembrance*.

---

no del Pacto), enfatizaron que en el "pacto" que los afrikáners hicieron con Dios recalcaba la "convivencia en paz con los vecinos" (cosa inédita en el discurso afrikáner). Para Grundlingh, este argumento no fue creíble ni suficiente para "limpiar" la imagen del Monumento ante la mayoría de la sociedad. *Cf*. Grundlingh, Albert: "A cultural conundrum? Old monuments and new regimes…", *op. cit*., p. 101. Sin embargo, en el momento en que Grundlingh escribe (2001) probablemente aún no había guías negros contratados en el Monumento, lo cual habla de que la política de insertar de algún modo a este símbolo en los "tiempos que corren", fue mucho más allá de los discursos públicos del Día de la Reconciliación.

[99] Nadkarni, Naya: "The death of socialism and the afterlife of its monuments: making and marketing the past in Budapest's Stone Park Museum", en Radstone, Susannah; Hodgkin, Catherine (eds.): *Contested Pasts. The politics of Memory*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003, p. 201.

[100] *Cf*. Russouw, Sheree: "It is our monument too", *Saturday Star*, 5/03/2005.

Otra tensión implícita se ve (y se oye) en la visita al lugar, una tensión vívida entre lo nacional/comunitario, lo local/global, modernidad/tradición, y las formas mutantes y persistentes de la violencia. Por un lado, el edificio permite una ubicación, un refugio para la comunidad afrikáner que ve dilapidado su patrimonio histórico y amenazada su configuración cultural como "pueblo". Por otro, en la incorporación de guías negros y en la "reinterpretación de los hechos" de la historia, una idea de modernidad democrática y apertura conciliatoria se proyecta más clara y abiertamente.[101] Pero esto se hace manteniendo códigos que son parte de la negociación inicial entre los "viejos" y los "nuevos" poderes, pactada en el límite de los significados, allí donde nada se

[101] Cuando Opperman habla de reinterpretación, se centra en la "inclusión del asesinato de Dingaan", jefe zulu, en la narración de los guías, cosa que anteriormente era pasada normalmente por alto. *Cf. Idem*. Sin embargo, lo que pude observar en mi visita es que lejos de una "reinterpretación" o una "crítica" de la narración de los frisos en mármol, lo que hizo el guía (y pude percibir que era generalizado para los guías angloparlantes también) fue un tratamiento "aséptico" de los hechos, sobre todo cuando se llegó a la batalla de Blood River en 1838. Ya no hay, podríamos decir, una "glorificación" de las batallas y de los episodios en que los trekkers masacraron a las poblaciones africanas nativas (como los episodios bélicos contra las poblaciones matabele o zulu). Pero tampoco hay, *stricto sensu*, una "reinterpretación". Simplemente se opera con un vacío de silencio, con una condescendencia en el no-decir. Aquí hay otro elemento importante: la incorporación de guías responde a una reinscripción de tipo referencial del Monumento. Como dice Grundlingh, "hubo un tiempo en que la comprensión de los hechos representados en el Monumento, era saber común de los Afrikáners", esto es, que la explicación del "contenido" narrativo de los frisos no era necesaria, era completamente evocativa. *Cf.* Grundlingh, Albert: "A cultural conundrum? Old monuments and new regimes…", *op. cit.*, p. 101. Ese tiempo es sustituido por otro en el que no existe tal cosa como un "saber común de la comunidad afrikáner", por un lado. Por otro, son los destinatarios los que pretenden ampliarse: primero el turismo internacional que quiere escuchar una narración de la "nueva" Sudáfrica, y también otros sectores de la sociedad sudafricana.

dice abiertamente, nada se incorpora completamente, y nada se borra totalmente.

Uno de los nuevos guías negros, Petrus Maloka, manifestó haberse desempeñado durante casi 15 años como el jardinero de los patios posteriores del Monumento, aunque visitaba el lugar desde niño, porque su padre había sido el herrero del monumento durante 27 años. Su declaración es significativa:

> …solía mirar el Monumento con admiración, porque me parece precioso. Tengo pasión por la historia y soñaba con ser guía alguna vez, subir los 130 peldaños con orgullo, pero nunca pensé que tendría la oportunidad. Sólo veíamos caras blancas y nunca pudimos entrar. Nada más en los jardines. Ahora es diferente, no importa de qué color seamos, todos estamos reescribiendo la historia (…) Los niños blancos, de escuelas afrikáners, se sienten orgullosos de que sea yo quien les da el *tour*. Aunque algunos adultos están aún perdidos en el pasado y se sienten dislocados cuando me ven a mí como guía. No *pueden* entender…[102]

Las operaciones narrativas son múltiples: la exclusión en el pasado figurada en la "reserva" del espacio físico; la ruptura del presente en su ingreso como guía; el recurso de la reconciliación en una reescritura "democrática" de la historia, y los destinatarios de ese pasado revisado: los niños, frutos del "tiempo nuevo". Para Maloka los adultos "no pueden entender" el peso introducido por la redención histórica. Pero aquí no hay referencia al cambio narrativo, a la problematización de la duración del *apartheid* o del lugar del guía-proletario antes y después de la democracia. Lo que importa es la entrada del guía al museo, ese deseo de asalto al símbolo de poder, de iconoclasia laica que es permitida

[102] *Cf.* Russouw, Sheree: "It is our monument too", *op. cit.*

porque su potencial subversivo tiene un límite: no es entrar al museo *para* cumplir un fin, su entrada *constituye* el fin.

Por otra parte, recordemos que el texto de Jean Paul con el que comencé el capítulo fue pronunciado por un trabajador a destajo, mano de obra barata como inmigrante aún no regularizado porque es "africano", no "sud-africano". Sin embargo para Fred, el ex participante del *Umkhonto* (clasificado como "coloured" por el *apartheid*), Jean Paul no es "africano", es *extranjero*, y ese es un punto clave para poder "enunciar" sobre el pasado. No es fácil comprender la complejidad y la carga semántica de estas clasificaciones si no intentamos una mínima etnografía del uso social y cotidiano de las categorías. Jean Paul es un guía para turistas extranjeros, destinatarios "primermundistas" del mercado globalizado del turismo del tiempo pasado y la democracia: el *Voortrekker Monument* hizo su principal apuesta allí para recaudar fondos y mantenerse funcionando.[103] Para esos turistas, una persona negra hablando desde las entrañas simbólicas del *apartheid*, pero a su vez reubicando los sujetos de la historia (reposicionando a la comunidad boer,[104] desligándola de

[103] De 1990 a 2000 Sudáfrica saltó del lugar 55 como atractivo turístico en el mundo, al lugar 25, y los directivos del Monumento supieron cómo aprovechar este cambio. En 1999, más del 80 por ciento de los visitantes eran extranjeros (y aunque sería arriesgado aseverarlo categóricamente dado que no hay datos de ese tipo, lo más probable –según las percepciones generales de los sudafricanos así como las de los estudiosos de memoria pública– es que la población sudafricana que lo visita sea casi en su totalidad blanca y afrikáner). *Cf*. Grundlingh, Albert: A cultural conundrum? Old monuments and new regimes…", *op. cit*., p. 107.

[104] El sentido de este término es complejo y estuvo vinculado a una forma despectiva de denominación para con los *afrikáans* parlantes en Sudáfrica. Sin embargo, recientemente hay un reposicionamiento del *uso* de la palabra por los propios boers, como una forma de resaltar la identidad subnacional y revalorarla. Este reposicionamiento no se limita al uso de este vocablo, sino que incluye la afirmación de diversos símbolos (las vestimentas tradicionales, la identidad rural) como forma algo

cualquier responsabilidad histórica en la instrumentación del *apartheid*) es la muestra clara del *progreso* nacional, la garantía histórica del cambio no sólo en el relato, también en las políticas sociales de la "cura" y la "reconciliación", dos palabras manipuladas hasta la extenuación en el discurso político contemporáneo.

Para el ex combatiente del *Umkhonto* que consideraba impropia mi visita al monumento si yo pretendía comprender algo del pasado y el presente sudafricanos, una narración tal no podría haber salido de un sujeto que sufrió las consecuencias de la explotación racial. Para él, Jean Paul, aunque negro, planteaba un discurso reaccionario (el que afirma que "esto no tiene nada que ver con el *apartheid*"). Este discurso provenía de quien *no conoce* la lucha sobre la que se fundó la "nueva nación", y definitivamente, no es parte de ella. Entonces Jean Paul, negro, víctima de las formas múltiples en que mutó y se reprodujo el racismo sudafricano, *también* es víctima de la xenofobia extendida que atraviesa el país actualmente, poniendo a prueba las clasificaciones arraigadas del *apartheid*. Y es puesto en el lugar del "otro" por alguien que minutos antes había pronunciado el siguiente texto: "en la lucha, los que no éramos blancos, éramos negros".

Jean Paul es *proyectado* por el Voortrekker Monument hacia un público internacional, intentando mostrar la democratización de la historia. Pero esa figura tiene otra connotación al interior de la nación, que revela los límites de la recepción real, social, del discurso sudafricano sobre el "Renacimiento Africano".[105]

---

primordialista de "recuperar" una "tradición" comunitaria (cuyo rasgo más claro es la invención). *Cf*. Stephney, Inez: "Technology beyond the frontiers of history", ponencia presentada a la conferencia *Memory and History: Remembering, forgetting and forgiving in the life of the nation and the community*, Cape Town University, Ciudad del Cabo, agosto de 2000.

[105] Lo que nos sigue recordando el ex militante del *Umkhonto* es que el referente nacional está por encima de cualquier otro, y la solidaridad

Estas discusiones revelan mucho del temperamento social en el cual un monumento, la visita a él, trabajar en él, se convierten en escenarios donde operan las formas más sutiles de experimentar la sensibilidad histórica, las poéticas de la exclusión, los dilemas sobre la ciudadanía y la reformulación de los *usos* del pasado. Allí se ven las contradicciones más amplias dentro de una sociedad post-*apartheid* cuya característica sobresaliente tal vez sea este carácter ambivalente entre el cambio quiasmático y las continuidades, entre la apertura del escenario político y la defensa de identidades, premisas e intereses sectoriales.

racial sólo se comprende dentro de los límites (pasados y presentes) de esa referencia.

IV
SUJETOS DE LA NACIÓN, RECLAMOS A LA HISTORIA: “ESPACIOS PARA LA MEMORIA” Y SUTURAS AL TIEMPO* EN ARGENTINA

> *Un relámpago desamparado en la intemperie: desnudez repetida, apertura multiplicada (…) La oscuridad ha quedado quebrada y la noche, cuando regresa a su maciza oscuridad, sabe que ha sido herida. La memoria retendrá la luz y las consecuencias son incalculables.*
>
> Héctor Schmucler,

En las políticas de la memoria sobre periodos violentos, sobre todo cuando son orquestados por el Estado, un sentido de la *restitución* también está en juego: restitución de la historia oculta, de los saberes y héroes que informaron la “liberación” (en el caso de Sudáfrica) o los que participaron de la “resistencia” (en el caso argentino). En toda política de restitución hay agentes depositarios y organismos que ceden, autorizan, legislan. La ex prisión de Robben Island, el *Constitution Hill* en Johannesburgo, y la ex ESMA en Argentina (*Escuela de Mecánica de la Armada*), que funcionó como centro clandestino de detención y tortura

* Debo la expresión “suturas al tiempo” que utilizo varias veces a lo largo del trabajo, al título de uno de los últimos libros de Saurabh Dube. *Cf*. Dube Saurabh: *Stitches on time. Colonial textures and poscolonial tangles*, *op. cit*.

entre 1976-1983, ubicada en pleno trazo metropolitano de Buenos Aires, todos se han vuelto iconos de estos signos de restitución histórica en sus respectivos contextos (figs. 37 y 38). También han sido convertidos (o están en proceso de conversión) en museos (o "espacios para la memoria"). Pero el marco histórico de la restitución simbólica, en ninguno de estos casos pudo fijarse de acuerdo con las voluntades del Estado: profundas fracturas emergieron para desestabilizar lo que se creía un relato más o menos "seguro", ¿Restitución *a quiénes*, *de qué*? ¿En conmemoración *a qué violencia, la de quiénes, contra quiénes*?

Este capítulo tiene un episodio concreto que alentó el análisis: como adelanté en el prólogo, el 24 de marzo de 2004, en el acto público por medio del cual el Poder Ejecutivo Nacional cedió simbólicamente el predio de la ESMA a la ciudad de Buenos Aires para construir un *Espacio para la Memoria y la Promoción de los Derechos Humanos*, un sector del Movimiento Indígena Argentino proclamó su "derecho" a tener un lugar en ese museo. Se reconocían como "las primeras víctimas del terrorismo de estado", y exigiendo una relectura de la violencia en el pasado nacional. Aquí, me focalizaré en este evento preciso en el marco contextual de Argentina y de los debates generados en el espacio público, y no en la ESMA en cuanto tal.[1] Me interesa analizar cómo este lugar es un terreno de disputa por debates históricos que la exceden ampliamente como institución del horror, pero que a su vez la contienen. Pretendo rastrear los debates y la provocación que el reclamo de ese sector del Movimiento Indígena introdujo en algunas de las "verdades" establecidas del pasado nacional,

[1] Para estudios focalizados en el funcionamiento de la ESMA, *cf.*, entre otros, *Nunca Más. Informe de la CONADEP*, *op. cit.*, Calveiro, Pilar: *Desapariciones…*, *op. cit.*, Verbitsky, Horacio: *El silencio. Las relaciones secretas de la Iglesia con la ESMA*, Sudamericana, Buenos Aires, 2005; Brodsky, Marcelo (ed.): *Memoria en construcción. El debate sobre la ESMA*, *op. cit.*, 2005.

más que analizar la "viabilidad histórica" de su argumento.[2] El objetivo de este capítulo es mostrar que en los procesos que analizaré, se dan tres elementos yuxtapuestos: a) un aprovechamiento de la coyuntura estatal de apertura para hacer una relectura política de un acontecimiento, mediante un uso estratégico de símbolos y acciones ya establecidos en el horizonte de la esfera pública, b) un reclamo por la "otra" conformación de la temporalidad de la violencia constitutiva de la historia nacional, c) una tensión sociopolítica inherente a estos procesos, cuando el reclamo excede los límites de las propias construcciones "contrahegemónicas" que el Estado reconoce, acepta y coopta.

¿Cuándo empezó el terrorismo de estado? ¿Cómo dirimir qué tipo de imperativo conmemorativo existe cuando un grupo que aparentemente nunca fue víctima directa (como colectivo) de una dictadura militar, como los indígenas argentinos,[3] se incluyen en el referente del *mismo genocidio*,[4] poniendo en el centro del debate otras violencias,

[2] En cualquier caso, los argumentos más comunes vinculan el terrorismo de estado con la Doctrina de Seguridad Nacional (impuesta en Argentina desde 1966 con el golpe de estado de Juan C. Onganía) y los debates sobre este punto comúnmente discuten la existencia de acciones terroristas por parte del Estado de derecho que gobernaba el país *antes del golpe de 1976*, bajo la figura presidencial de María Estela Martínez de Perón (julio de 1974-marzo de 1976). *Cf*. Vezetti, Hugo: "Aniversarios: 1973/1983", en *Punto de Vista*, 76, 2003, pp. 1-3.

[3] Soy conciente de que al hablar de "los indígenas argentinos" estoy produciendo una generalización de la marca de filiación étnica (kolla, mapuche, wichí, etc.) bajo una categoría esencial, post-republicana. Sin embargo, así se distinguen los sujetos aludidos, pretendiendo englobarse dentro de un *arco de sumisión* (*grosso modo*, son "indígenas" dentro del "Estado-nación argentino" que no los reconoce).

[4] Aquí trabajo, *grosso modo*, con categorías "émicas". Quiero decir, no soy yo quien está utilizando indistintamente el concepto de genocidio para hablar de la "Conquista del Desierto" y de la dictadura, sino los propios implicados que lo usan (creo, estratégicamente). Al respecto la discusión es amplia y hay quienes sostienen que no puede aplicarse el término

las de las *exclusiones históricas*?[5] A la luz de las disputas sobre sujetos y temporalidades que ya he discutido en los capítulos precedentes ¿cómo analizar qué tipo de reclamo a la historia existe cuando una comunidad decide exhibir el despojo y la desposesión como una marca territorial de lo que el Estado aún *debe restituir*, ligándolo con la historia dolorosa y con las urgencias presentes? En la sensibilidad de estas preguntas radica la justificación principal de incluir en este libro el "caso argentino", aparentemente tan distante social e históricamente.[6]

Los reclamos y efectos que la "cuestión ESMA" adquirió en la esfera pública desde 2004 posibilitan, entre otras, una lectura en clave poscolonial. Dos referentes enunciados en los capítulos sobre Sudáfrica emergen en la discusión sobre

---

"genocidio" (sí "terrorismo de estado") al asesinato masivo y desaparición forzada de personas durante la última dictadura militar. Más adelante abundaré sobre la utilización del concepto.

[5] Esto no quiere decir que no haya habido víctimas indígenas en la dictadura, ni que entre los desaparecidos no se cuenten personas étnicamente indígenas o mestizas. Como se sabe, el episodio conocido como el "apagón" de Ledesma, tuvo indirectamente que ver con una política de acallar reclamos indígenas en el norte argentino. *Cf*. Catela da Silva, Ludmila: "Apagón en el ingenio, escrache en el museo. Tensiones y disputas entre memorias locales y memorias oficiales en torno a un episodio de represión de 1976", en Jelin, Elizabeth; del Pino, Ponciano (comps.): *Luchas locales, comunidades e identidades*; Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, pp. 63-105.

[6] Ha habido diferentes tentativas de proyectos académicos incluyentes y comparativos sobre las dictaduras latinoamericanas, pero fundamentalmente superponiendo las experiencias del Cono Sur latinoamericano, o al menos incluyendo trabajos de abordaje desde una perspectiva "regional". La tentativa más reciente la constituye el proyecto Memorias de la Represión, bajo la dirección de Elizabeth Jelin y financiado por el *Social Sciences Research Council* de Estados Unidos, y cuya publicación de resultados en varios libros colectivos asumió la editorial Siglo XXI de Buenos Aires. Para una explicación del proyecto y de las nociones teóricas con las que se encaró el proyecto, *cf*. Jelin, Elizabeth: *Los trabajos de la memoria, op. cit*.

la memoria argentina reciente, y lo constituyen la aparición de la "raza" o, para usar la expresión de Rita Segato, de un *capital racial negativo,* es decir, *no-blanco* en la construcción de la memoria nacional de la violencia;[7] y el *agenciamiento* y apropiación de la violencia-como-terrorismo de estado, como parte más amplia de exclusiones históricas. No se trata de establecer una "nueva historia" sobre los detenidos-desaparecidos en la ESMA o sobre la historia del terrorismo. Más bien de comprender un "asalto" a la 'H'istoria desde lugares sociales que no han tenido el mismo espacio en la configuración de las conmemoraciones sobre los patrimonios nacionales en Argentina (incluso los "negativos", acorde con la terminología de la UNESCO).

Argentina: historia excepcional latinoamericana, Estado-nación nacido a la luz del balcón a Europa, comunidad cuya retórica mestiza es singular porque en el discurso histórico hegemónico "*todos bajamos de los barcos*".[8] Sin embargo, la decisión oficial sobre la creación del museo de la memoria abrió las puertas a un debate que se extendió ampliamente desde los organismos de derechos humanos –que venían debatiendo desde mucho tiempo antes– hacia el resto de la sociedad: se hablaba de un museo nacional, la dictadura se

[7] *Cf*. Segato, Rita: "Introducción: Políticas de la identidad, diferencia y formaciones nacionales de alteridad", en Segato, Rita: *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de las políticas de identidad*, *op. cit*. 'No Blanco' aquí significa no europeo, pero también implica las derivaciones culturales de todas las estrategias simbólicas de blanqueamiento cultural. Va en oposición a un capital racial positivo, blanco, hegemónico. Agradezco la aclaración de la propia autora al respecto.

[8] *Cf*. "El museo de los que descendimos de los barcos", *Clarín,* 23 de julio de 2000, p. 21. No puedo ahondar aquí en la vasta producción historiográfica argentina sobre la conformación de los ideales nacionales y las diferentes generaciones. Un estudio relativamente reciente y muy completo sobre el rol de la inmigración en la conformación de la "idea" de nación en Bertoni, Lilia: *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a finales del siglo* XIX, *op. cit*.

posicionaba públicamente desde las posturas oficiales como un patrimonio negativo *de la nación*, como secuela que debía ser exhibida "para todos los argentinos" como tributo a una generación cercenada con el número que fija la imagen voraz de la dictadura: 30 000 personas desaparecidas.[9]

Fue rápida la analogía con los debates sudafricanos y con un museo en particular: *Robben Island.* Como ya analicé, las discusiones sobre el rol heroico que el ANC juega en esa narrativa y la selección espectacularizada de los triunfos del Movimiento de Liberación, hicieron emerger una discusión sobre "quiénes faltan de recordar en el museo", qué luchas contra el *apartheid* no están presentes; y qué síntomas de la nación poscolonial/post-*apartheid* aún esperan los efectos del triunfalismo. La ESMA, por su parte, parecía recorrer un camino similar de preguntas.

La Ex Escuela de Mecánica de la Armada es un lugar emblemático del terrorismo de Estado argentino. Por allí, se calcula, pasaron alrededor de 5 000 personas detenidas-desaparecidas, de las cuales entre 200 y 300 habrían logrado sobrevivir. Muchos niños nacieron en sus instalaciones, y a muchos de ellos su identidad y filiación les fue denegada, tergiversada o borrada mediante la adjudicación a otras familias.[10] El predio de varios edificios concatenados que la ex

[9] Según el informe Nunca Más, había 340 campos de concentración distribuidos por todo el territorio nacional argentino. Entre los centros clandestinos de detención en Argentina, los más destacados son: en la ciudad de Buenos Aires: ESMA, El Olimpo y Club Atlético; en la provincia de Buenos Aires: El Campito, La Mansión Seré, El Vesubio; en la Ciudad de Córdoba: Cabildo de la Municipalidad; en la provincia de Córdoba, La Perla. En la provincia de Tucumán: Escuelita de Famaillá.

[10] Carnevale, Vera: "Memoria, espacio público, Estado. La construcción del Museo de la Memoria", en *Documentos de Trabajo. Red Interdisciplinaria de Estudios sobre Historia Reciente (RIEHR)*, http://www.riehr.com.ar/detalleEdu.php?id=6, última consulta: 18/02/07. La ESMA fue un espacio predeterminado como centro clandestino de detención y tortura, antes del golpe de estado. Y funcionó como tal desde el propio

municipalidad de Buenos Aires donó a la armada argentina en 1924, fue la sede de varias escuelas de suboficiales del brazo naval de las fuerzas armadas (fig. 39).[11] En diciembre de 2002 la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires aprobó una Ley para la creación de un "Espacio para la Memoria" que dependería del poder ejecutivo aunque con funcionamiento autárquico. Después de este hecho, el presidente Kirchner decidió restituir el predio al dominio civil para crear allí ese espacio.[12] Sin embargo, suele pasarse por alto

---

24 de marzo de 1976. Operaba en ese lugar el "Grupo de Tareas 3.3.2", que respondía, en última instancia de autoridad, al comandante en jefe de la Armada, cargo que ocupó Emilio Massera entre 1976 y 1978, los dos años de represión más despiadada.

[11] Del predio de la ESMA, el centro de detención ocupaba gran parte del "Casino de Oficiales". Principalmente el sótano (que nucleaba celdas y salas de tortura así como una enfermería), el tercer piso y el altillo (donde se encontraban las *capuchas*, habitaciones sin ventanas donde permanecían los detenidos/desaparecidos. Además, funcionaban allí el Liceo Naval Almirante Brown, la Escuela de Guerra Naval, la División de Educación Naval, la Escuela Nacional de Náutica y la Escuela Fluvial. Desde 2005 las ramas principales de la ESMA funcionan en Puerto Belgrano, provincia de Buenos Aires.

[12] *Cf*. "Camino al Museo, paso a paso". *Memoria Abierta*, http://www.memoriaabierta.org. El acuerdo firmado entre el Poder Ejecutivo Nacional y el gobierno de la Ciudad de Buenos Aires prevé diferentes funciones para el Instituto para la Memoria en lo relativo a la "conservación y reconstrucción" de la memoria; y prevé también que el Instituto tenga un lugar físico de funcionamiento en el predio de la ESMA. La Comisión Directiva del Instituto está integrada por representantes del gobierno de la Ciudad de Buenos Aires y de la Legislatura de la capital. Para información adicional véase http://www.derhuman.jus.gov.ar/espacioparalamemoria/. El acuerdo firmado el 24/3/2004 se reproduce en http://www.derhuman.jus.gov.ar/espacioparalamemoria/acuerdo.pdf; también en Brodsky, Marcelo (ed.): *Memoria en construcción. El debate sobre la ESMA*, *op. cit*., pp. 226-227. A su vez, la Legislatura de Buenos Aires sancionó el 5 de agosto de 2004 la Ley núm. 1.412, por medio de la cual se destinó formalmente a la ESMA a constituir un *Espacio para la Memoria y la Promoción de los Derechos Humanos*. Tal y como plantea Hugo Vezzetti, el acuerdo es ambiguo sobre la "naturaleza" del museo futuro, y ahonda en cambio en la importancia

que la discusión sobre el destino del ex centro clandestino de detención (y escuela militar) comenzó en la década de 1990, cuando el gobierno de la capital bonaerense interpuso una petición judicial ante el gobierno nacional para que el lugar fuera cedido a la ciudad por completo. A principios de 1998 el presidente Carlos Menem firmó un decreto para destruir el predio, demoler sus edificios, trasladar las instalaciones de la escuela de mecánica y crear un espacio verde donde se construiría un símbolo artístico de "unión nacional".[13] Un recurso de amparo fue presentado por las organizaciones de derechos humanos y finalmente en 2001 la Corte Suprema declaró inconstitucional el decreto.

El caso de la cesión de la ESMA por parte de la Presidencia de la nación argentina a las autoridades del gobierno de Buenos Aires no era la primera tentativa pública por establecer una narrativa sobre la última dictadura, pero sí la primera de ellas que dio lugar a una discusión sobre la

---

de la participación, en su gestión, de organismos de derechos humanos, partidos políticos, personas que hayan sufrido el cautiverio o la detención-desaparición. Concuerdo con Vezzetti en que esto puede tener dos caras: la más sobresaliente, una política de "memoria ampliada", incluyente de diversos sectores. La otra, más peligrosa, una "delegación de responsabilidades" de lo que le cabe al Estado. La crítica subterránea que hay en este argumento es nodal: el Estado se adueñó de la *conmemoración* en un ritual que confiere teatralidad y consuma su poder fetichista, lo cual no quiere decir que haya una política de compromiso real, planificada, que exceda la coyuntura, de larga duración y de involucramiento contundente del Estado con recursos eficientes institucionales, materiales y humanos. *Cf.* Vezzetti, Hugo: "Políticas de la memoria: el museo en la ESMA…", *op. cit.*, p. 7

[13] Carnevale, Vera: "Memoria, espacio público y Estado. La construcción del Museo de la Memoria…", *op. cit.*, p. 14. En estricto antagonismo, durante la gestión menemista la unión nacional sólo podía hacerse efectiva a través de la "gestión del olvido", en una retórica que desplaza lo dicho por Marc Ague sobre el derecho "individual" de olvido, hacia una política "social" de amnesia, con un conocido discurso sobre la imposibilidad de aunar la "justicia de los hombres" con la "reconciliación nacional".

historia y los sujetos de la historia.[14] Un predio con edificación típica emulando un dejo de *belle époque* emplazado en el medio del trazo urbano del norte de la ciudad de Buenos Aires, contrasta con el carácter de exhibición y evocativo que siempre tuvo, por ejemplo, Robben Island. Mientras en la isla los oprobios para la nación blanca eran recluidos y encerrados en el espacio siempre imaginable, distinguible desde tierra firme, en cambio en la ESMA la definición del antagonismo nacional encarnada para la dictadura militar en un presunto "subversivo", era plasmada en la contracara, el ocultamiento. En medio de la marca urbana se instalaba un espacio clandestino de eliminación de la diferencia, de "expurgo" de la "nación amenazada" mediante el oprobio de la desaparición.[15] Robben Island, una realidad *por todos conocida*, representaba *para algunos* el símbolo de una posibilidad de nación allí confinada y transformada en mito. En el caso argentino, la ciudad cosmopolita –alegoría de la nación moderna latinoamericana– seguía funcionando en medio del cercenamiento histórico:[16] *dentro* de ella pero a espaldas de (casi) todos, los sujetos indeseados de la versión militar de la nación no se encerraban en prisiones ni se recluían en panópticos: *desaparecían*.[17]

[14] Lorenz, Federico: "Lo que está en juego en la ESMA", *Cronista Digital*, julio de 2004.

[15] La decisión es lógica dentro de una forma totalitaria específica de considerar la línea histórica de "mejoramiento" del sujeto nacional. Con el subversivo no podía haber políticas de resarcimiento, para el gobierno militar, era un sujeto "irrecuperable" dentro de la nación. *Cf.* Calveiro, Pilar: "La experiencia concentracionaria", en Lida, Clara; Crespo, Horacio; Yankelevich, Pablo (comps.): *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de estado*, El Colegio de México, México, 2007, p. 188.

[16] Una interesante reflexión sobre este punto en Calveiro, Pilar: *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*, *op. cit.*, pp. 54 y ss.

[17] Este mismo hecho motivó el rechazo de algunos sectores a que la ESMA se convirtiera en museo porque para ellos, este gesto "osifica" los

El debate generado sobre el destino de la ESMA no sólo revitalizó el discurso histórico del periodo traumático de la dictadura como tal y unió a organismos de derechos humanos con intelectuales y políticos, sino que incorporó conceptos que parecían tácitamente incluidos en la "conciencia histórica" del país: violencia social, genocidio, terrorismo de estado, comunidad. Pero además, en el contexto agudizado de la crisis económica en que esto sucedió, exclusión, inequidad social y neo-imperialismo fueron conceptos que se evocaron recurrentemente como los que deberían permear la atmósfera performativa.[18]

---

reclamos aún vigentes de justicia histórica y reconocimiento. Uno de los representantes de la Asociación HIJOS (Regional Capital Federal), probablemente la Asociación que más objeciones mostró a la iniciativa oficial de "restitución" de la ESMA a la sociedad en forma de museo, planteó en el acto de cesión: *"El pueblo nunca tuvo centros clandestinos de detención. Yo nunca tuve centros de tortura. Por eso no quiero que se me restituya nada, porque nunca lo tuve.* No estamos dispuestos a entrar si no es por otra cosa que no sea excavar, investigar, porque ahí hay pruebas. Ese lugar no se puede tocar, no se tiene que tocar. No se puede hacer una escuela de arte, ni de oficios, ni una extensión de la asociación madres de plaza de mayo…". *Cf. Voces en la Plaza de Mayo*, 24/03/04, http://www.fodema.com.ar/Noticias/NoticiaMuestra.asp?Id=3043. Entrevista a Julio Talavera. Es interesante aquí tomar en cuenta el punto de qué puede considerarse patrimonio histórico de la nación. Un espacio que funcionó de tal manera exige una restitución de la historia del vacío del conocimiento puesto en regímenes de perversidad. Robben Island era el legado victoriano como cárcel de máxima seguridad. La ESMA era una escuela de oficiales en la que una historia oculta se desarrolló. Y es *esa historia* la que pide ser restituida por Talavera *en forma de evidencia*, y no el predio. La frase "yo nunca tuve centros de tortura" indica exactamente eso: el deslinde de la complicidad ciudadana (aunque sea del conocimiento simple del hecho); y de los deberes de la historia *no reconocida* que, desde este punto de vista, corre el riesgo de *conmemorar lo que la historia pública aún no aclaró*.

[18] Es interesante a este respecto ver los registros de Memoria Abierta. *Cf*. "Organización institucional y contenidos del futuro Museo de la

¿Cómo parte de *qué* debía instalarse un museo del horror, o del *Nunca Más*? ¿Del triunfo sobre la dictadura y la resolución definitiva de las deudas que la justicia no había saldado? ¿Cómo marca de una gestión peronista que pretende anotar bajo sus "logros" la instalación de una historia esquiva en la memoria pública de las marcas territoriales? ¿O como el debate más profundo sobre la historia de la violencia estatal en Argentina y sobre una tradición de extirpación de sujetos históricos excluidos? Cuando se pregunta cuál será el "guión" a narrar en la ESMA, Lila Pastoriza plantea que ésta *representa* el gran crimen de manera incontrastable. Es el reducto de la memoria experiencial, porque no hay memorias "puras" ni "prístinas". No debe confundirse con un receptáculo a "llenar" con documentos o artefactos que atestigüen: el testigo es la propia evocación en pie del espacio,[19] algo muy similar a las nociones con las que Clive van Der Berg explicaba la concepción del museo en la ex prisión *Number Four* en Johannesburgo.[20] Pero además, en el contexto de profunda crisis y de redefinición amplia de la "identidad argentina", esto caló hondo en algunos otros sectores. La pregunta ya no es sobre lo que incontrastablemente pasó, sino cómo, lo que pasó allí, en todo lo que tuvo de específico y excepcional, también puede proponer otra lectura de la larga duración de la "nación". ¿Debía ser la ESMA un museo "de militantes para militantes",[21] un espacio del horror para aquellos sobre-

Memoria", *I Jornadas de Debate Interdisciplinario*, Colección Memoria Abierta, Buenos Aires, 2000.

[19] Pastoriza, Lila: "ESMA: modelo para armar", *Causa Popular*, 27 de julio de 2004, http://www.causapopular.com.ar/article30.html. (Originalmente aparecido en *Puentes*, año 4, núm. 11, pp. 10-16).

[20] Véase cap. 2: "El pasado reordenado: alegorías invertidas y la 'memoria tutelada'…".

[21] *Jornada El Museo que queremos*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2 de octubre de 2002. Intervención de Carlos Acuña. http://www.

vivientes "directamente afectados" por el terrorismo de estado, muestras "museísticas" también de una ideología revolucionaria setentista de cambio radical sepultada por el nuevo *ethos* neoliberal? En ese caso, ¿cómo mostrar a la sociedad civil los hechos de un horror sin mostrar a la vez que amplios sectores de esa misma sociedad los apoyó? [22]*¿O había que enmarcar los límites históricos del terrorismo para reflejar más bien un momento de "excepción" en la historia nacional*, de excesos exhibidos para garantizar la "no repetición"?

---

memoriaabierta.org. Aquí hay un punto más álgido, planteado ya por Vera Carnevale: "estarán incluidos también [en el museo de la memoria] los hechos de sangre perpetrados por los grupos armados insurgentes?", y en ese caso ¿en qué términos se hablaría de ellos? *Cf.* Carnevale, Vera: "Memoria, espacio público y Estado. La construcción del Museo de la Memoria", *op. cit.*, p. 16. Ante la propuesta romantizada de hacer "homenaje" a una generación que habría "dado su vida" por ideales "más justos", aparece la rápida impugnación que con respecto a este mismo debate hizo, por ejemplo, la escritora argentina Beatriz Sarlo: "…fui una militante de aquellos años y sé que no sólo tuve sueños humanitarios y generosos sino autoritarios y violentos; sé que la idea misma de derechos humanos me era completamente ajena…", Sarlo, Beatriz: "Nunca más el discurso único", *Pagina 12 on line*, 28 de marzo de 2004. http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-33360-2004-03-28.html.

[22] Un punto casi tabú en la historia del genocidio militar fue la complicidad de algunos sectores empresariales y la tácita aquiescencia de amplios sectores de la clase media argentina. En la evaluación del genocidio, la fragmentación de la sociedad civil es un hecho que exigió ser tratado recurrentemente por parte de los sectores más radicales de derechos humanos (la Asociación de Madres de Plaza de Mayo, por ejemplo) e incluso es un punto cuya "mención" generó suspicacias en las discusiones sobre la creación del Museo. Un excelente enfoque periodístico que involucra a la iglesia en Verbitsky, Horacio: *El silencio. Las relaciones secretas de la Iglesia con la* ESMA, *op. cit.*; también *cf. Jornada El Museo que queremos*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2 de octubre de 2002. Intervención de Carlos Acuña, http://www.memoriaabierta.org.

1. LAS DISCUSIONES SOBRE UN "ESPACIO PARA LA MEMORIA": EL TIEMPO, EL EVENTO Y LOS SUJETOS EN DISPUTA

Primero hay que reconocer el cambio rotundo que introduce el poder ejecutivo nacional abierto a considerar las políticas de la memoria reciente como una agenda de gobierno, después de quince años de reticencia, en una sociedad civil fragmentada y con un sentimiento extendido de hastío y agotamiento de la imaginación política. El entusiasmo colectivo ante las primeras medidas del presidente se sintió rápidamente y comenzó a percibirse un nuevo clima político y social en Argentina.[23] En términos de conmemoraciones, se produjeron desplazamientos capitales por parte del Estado, como puntualicé en la introducción. Pero además, siguiendo a Alberto Lapolla podríamos asentir que el acto de cesión de la ESMA condensó simbólicamente el desmantelamiento de la falacia histórica de la "teoría de los dos demonios".[24] La presencia del presidente, de ex detenidos desaparecidos y de diversas organizaciones de derechos humanos en la ceremonia selló una nueva configuración narrativa, al menos desde el Estado: la idea de una guerra demoníaca (los apelativos religiosos no son en vano en este tipo de consignaciones) entre dos "bandos" (extrema derecha y extrema izquierda) parecía definitivamente sepultada como discurso de estado. En parte, también es cierto que

[23] *Cf.* Vezzetti, Hugo: "Aniversarios: 1973/1983", *op. cit.*, pp. 1-3.

[24] La "teoría de los dos demonios", esgrimida durante la primera etapa de la gestión alfonsinista, plantea que las acciones de violencia y terrorismo de estado durante la guerra sucia (el demonio de "extrema derecha"), pueden equipararse a las de las fuerzas insurgentes de la guerrilla (el demonio de "extrema izquierda"), como Montoneros y ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo).

> …desbloquear la teoría de los dos demonios involucra para la derecha, la legitimación de la lucha popular y el retorno del movimiento de masas al momento más débil de su dominación: el periodo 1969-1973. Es por esto que toda la derecha enloqueció con el acto de repudio a la ESMA, como pudo observarse en la mayoría de los periódicos y medios electrónicos de todo el país, que maneja aún en casi un 99% el poder económico construido en el país después de la dictadura y del menemismo.[25]

Por otra parte, en 2006 y con motivo del 30 aniversario del golpe de estado de 1976, el día 24 de marzo se declaró feriado nacional en lo sucesivo, lo cual puede constituir un simbólico reconocimiento estatal de duelo *nacional*. Sin embargo, como plantea Federico Lorenz, la lógica de la efeméride puede clausurar el reclamo y conspirar contra la apropiación social del acontecimiento: por un lado porque fija el hecho en el pasado. Las violaciones de derechos humanos "fueron *antes*, ya *nunca más* sucederán". Por otro, porque

> despoja de su historicidad y politicidad un enfrentamiento social…[e] impide encontrar las violaciones a los derechos humanos *hoy*.[26]

Ese mismo año, la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación promovió una nueva edición del relato emblemático de la dictadura, el informe *Nunca Más* que elevó la CONADEP en 1984. En él, se antepuso un nuevo prólogo al original, firmado por la propia Secretaría. Dos desplazamientos son claves para comprender la nueva coyuntura en el pronunciamiento del Estado. El primero y más sobresaliente lo

[25] *Cf*. Lapolla, Alberto: "Kirchner, la ESMA, el crimen de Blumberg y la contraofensiva de la derecha", en *Rebelión. El reino del revés*, gacetilla electrónica, última consulta: 10/02/2007. http://www.rebelion.org/argentina/040410lapolla.htm.

[26] Lorenz, Federico: "Rechazo al premio consuelo…", *op. cit*., p. 4. Cursivas en el original.

constituye la tácita descalificación de la "teoría de los dos demonios":

> …es inaceptable pretender justificar el terrorismo de estado como una suerte de juego de violencias contrapuestas, como si fuera posible buscar una simetría justificatoria en la acción de particulares frente al apartamiento de los fines propios de la nación y el Estado que son irrenunciables.[27]

El segundo desplazamiento, menos atendido, interesa más a los fines de mi trabajo y –aunque no sé si era la intención en el escrito– tiene que ver con los aspectos de la *solución temporal histórica* (e indirectamente con los apelativos a la "identidad" argentina). En el prólogo agregado al *Nunca Más*, la crisis de 2001 es, para el nuevo Estado, la culminación histórica de las políticas neoliberales que inició la dictadura. Esto, que puede parecer una verdad de perogrullo, tiene un

[27] Secretaría de Derechos Humanos de la Nación: "Prólogo a la edición del 30 aniversario del Golpe de Estado", en: *Nunca Más. Informe de la* CONADEP *(Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas)*, *op. cit.*, p. 1. Aquí hay que hacer una salvedad: la "teoría de los dos demonios" no fue nunca explícitamente apoyada ni sostenida por la CONADEP. Es verdad que en la edición original, el prólogo de Ernesto Sábato comenzaba diciendo: "Durante la década de 1970 la Argentina fue convulsionada por un terror que provenía tanto desde la extrema derecha como de la extrema izquierda…" (*ibid.*, p. 1), pero esto no expresa sino una verdad irrefutable que en ningún momento equipara esas violencias. Dos páginas después se lee: "[…A] los delitos de los terroristas, las Fuerzas Armadas *respondieron con un terrorismo infinitamente peor que el combatido, porque desde el 24 de marzo de 1976 contaron con el poderío y la impunidad del Estado absoluto*, secuestrando, torturando y asesinando a miles de seres humanos…" *Ibid.*, p. 3. Cursivas mías. Por otra parte, más allá de la falacia escondida en los "dos demonios", esa teoría nunca *justifica* el terrorismo de estado, como parece desprenderse del prólogo agregado. Para un registro periodístico del debate producido en 2006, *cf.* "Controversia por el prólogo agregado al informe Nunca Más. Rechaza la Teoría de los dos Demonios", *La Nación on line*, 19/05/2006, http://www.lanacion.com.ar/archivo/Nota.asp?nota_id=807208, último acceso: 09/05/2007.

peso específico si pensamos que se incluye como declaración de Estado en el prólogo del informe de una comisión de la verdad (aunque no se llamara así *stricto sensu*). "La crisis" fue un parteaguas en el país, tal vez menos por la excepcionalidad de sus características que por el profundo cuestionamiento que suscitó en la arena colectiva: no era una crisis más de hiperinflación y devaluación de la moneda nacional, sumándole el episodio del "corralito", incomprensible para la comunidad internacional. "La crisis", como ya se la denomina, aparecía públicamente como el desvanecimiento de los espejismos sociales de los últimos años (la bonanza económica, el posicionamiento con los preceptos del Banco Mundial y el FMI, la adquisición de bienes materiales y simbólicos que parecían diluir –y en el discurso presidencial del momento lo hacían– la frontera entre "Argentina" y "el primer mundo").[28] Un fantasma también recorría el espíritu de crisis: la "excepcionalidad latinoamericana" se desvanecía. Lo interesante es que en el escrito agregado en 2006 hay una inclusión de la temporalidad más amplia del terrorismo de estado, lo que llamamos en la introducción una dimensión social, persistente, del acontecimiento: las políticas neoliberales y lo que es allí definido como "injusticia social" son parte de la nueva narrativa del Informe:

> El Nunca Más del Estado y de la sociedad argentina debe dirigirse tanto a los crímenes del terrorismo de estado (…) como a las injusticias sociales que son una afrenta a la dignidad humana.[29]

[28] Farred, Grant: "Crying for Argentina: The branding and unbranding of area studies", *op. cit.*

[29] Unos renglones antes, la proyección política de la plataforma del gobierno es clara: "Actualmente tenemos por delante la inmensa tarea de revertir una situación de impunidad y de injusticia social, lo que supone vencer la hostilidad de poderosos sectores que con su complicidad de ayer y de hoy con el terrorismo de estado y las políticas neoliberales la hicieron

Esta nueva configuración del *continuum* histórico y de la "injusticia social" como secuela del terrorismo en la narración oficial, tuvo apropiaciones por sectores que al menos el Estado no contemplaba.

En este escenario, la maniobra política del gobierno nacional sobre la cesión de la ESMA también fue contemplada con cautela. El mismo día que se procediera oficialmente a la cesión de la ESMA al gobierno de Buenos Aires (cosa que sucedió el 24 de marzo de 2004, el día que se cumplían 28 años del golpe militar) el presidente Kirchner produjo una ceremonia interesante de imposición oficial de una política de la memoria: los retratos de los ex presidentes *de facto* R. Videla y A. Birgnone fueron quitados del "panteón" del Colegio Militar.[30] Ahora bien, desde hacía tiempo los sectores de derechos humanos y exponentes de la intelectualidad discutían sobre la "eficacia simbólica" que debía tener un eventual museo de la memoria. Entre las propuestas presentadas por diversas organizaciones de derechos humanos (y también por particulares) en respuesta a una convocatoria del gobierno nacional, se destacan las que pretenden que el

---

posible. Por ello al mismo tiempo nos interpelan los grandes desafios de continuar haciendo de la Argentina, frente a esas fuertes resistencias, no sólo un país más democrático y menos autoritario, sino también más igualitario y más equitativo". Secretaría de Derechos Humanos de la Nación: "Prólogo a la edición del 30 aniversario", *Nunca Más*, *op. cit*., p. 2. Un punto casi imperceptible me parece importante: para el "nuevo Estado" la frase *Nunca Más* ha cambiado, también, de sentido. Ya no es sólo la imposición emblemática del recuerdo colectivo para una política aleccionadora en el futuro. El *Nunca Más* es, básicamente y dicho en esos términos en el prólogo, un "*programa* a realizar por el Estado nacional…". *Cf*. *Idem*. Cursivas mías.

[30] Analizo esta ceremonia en el capítulo VI. "Producciones y silencios de historia: rituales con el pasado y significaciones del presente en dos ceremonias de estado". *Cf*. "ESMA; Colegio Militar y otras ceremonias", *Pagina 12 on line*, 24/03/04, http://www.pagina12web.com.ar/diario/elpais/1-33113-2004-03-22.html.

Museo represente el crimen de lesa humanidad, y que tenga una función pedagógica en la explicación de la génesis y el funcionamiento del terrorismo. Varias de las propuestas (entre ellas las del "Centro de Estudios Legales y Sociales" [CELS], "Asociación de ex detenidos desaparecidos" y "Buena Memoria, Asociación Civil") insisten en que más allá de la forma narrativa o curatorial del museo, no debe realizarse ninguna modificación edilicia que distorsione el valor testimonial del "tejido histórico".[31] Al discutir sobre la forma del dispositivo, no hay consenso colectivo sobre el contenido. *¿Qué* narrar?

Tres puntos quiero resaltar en ese debate público: la disputa sobre qué sujetos de la historia se narrarían, la discusión sobre la dimensión temporal del dispositivo, y los mecanismos de "engarce" con la historia más amplia de la Argentina poscolonial. Estos tópicos están inmersos en propuestas específicas que contienen premisas más amplias: la

[31] Esta es una discusión que también se ponderó en Sudáfrica con las prisiones de Robben Island y Number Four (y en muchos otros lugares que intentan dar testimonio del horror). Probablemente la diferencia con la ESMA es que fue un centro clandestino y como tal, el valor de restituir históricamente lo que también históricamente se negó es de alta eficacia simbólica para la reconstrucción de la memoria social. Una síntesis de las propuestas más significativas se encuentra en Brodsky, Marcelo: *Memoria en construcción. El debate sobre la ESMA*, *op. cit.*, pp. 224-225. Los elementos que se repiten en las propuestas son: a) la consideración de proponer un funcionamiento del predio que sólo tenga que ver con usos que estén relacionados con la rememoración del centro clandestino de detención y tortura; b) el no involucramiento de fines y/o de capitales privados en la construcción y funcionamiento del predio; c) no producir modificaciones sustanciales en las que fueron las antiguas dependencias de tortura y celdas; d) la incorporación de una (o más) salas de exhibiciones permanentes de "artefactos" (fotografías, pertenencias de los ex detenidos-desaparecidos, etc.). Cabe aclarar que SERPAJ (Servicio de Paz y Justicia) es la única organización que en su propuesta contempla la inclusión del tópico "pueblos originarios" como parte del museo de la memoria. *Cf. Ibid.*, p. 224.

de que el Museo no puede narrar una historia de militancia heroica para militantes heroicos; que su narración no puede comenzar en 1976 sino mucho antes; y que su configuración debe ser una propuesta narrativa que rompa con una idea preconcebida de nación y de los símbolos que la sustentan.

En primer lugar examinaré la discusión pública más importante que se tuvo entre intelectuales, organizaciones, periodistas e interesados, llevada a cabo a modo de Jornadas convocadas por la Asociación Civil Memoria Abierta en Buenos Aires, entre julio y octubre de 2000. La primera propuesta se liga con una amplia discusión expresada en palabras de Héctor Schmucler: "¿Cómo convertir la *voluntad* de un sector directamente afectado en una *necesidad* de la sociedad?"[32] La disputa sobre engarzar esa historia como el "oprobio de todos los argentinos" no podía culminar en un deseo presidencial. La eficacia narrativa es necesaria para poder generar una noción sustantiva de un trauma *nacional*. La segunda pregunta encarna en lo que Vezzetti llama un debate sobre la "duración del acontecimiento" y que creo que tiene que ver en realidad con una discusión sobre la posible reubicación del "evento" en la larga duración de la historia nacional.[33] Una de las mesas de trabajo de Memoria Abierta propuso "redefinir" los términos del terrorismo de estado y postular sus comienzos en 1879, el año de la Campaña del Desierto llevada adelante por un militar, el general Julio Argentino Roca para "ocupar" el "desierto", lo que en pocas palabras significó llevar adelante una campaña de exterminio con los pobladores indígenas del lugar. Me detendré un momento en este punto por el vínculo que tiene con deman-

[32] *Cf.* "Organización institucional y contenidos del futuro museo de la memoria"..., *op. cit*. Intervención de Héctor Schmucler. Cursivas mías, pp. 15-17. http://www.memoriaabierta.org.

[33] *Cf.* Vezzetti, Hugo: "Política de la memoria: el museo en la ESMA...", *op. cit.*, p. 6.

das posteriores provenientes del Movimiento Indígena. La idea fue descalificada por algunos historiadores reconocidos como Hilda Sábato, quien planteó que

> [evocar la Campaña del Desierto] no nos va a ayudar a pensar (…) no nos va a ayudar a pensar *qué pasó con la dictadura*…[34]

La advertencia de Sábato hace implícitamente una separación entre dictadura y terrorismo de estado, entendible y necesaria. Sin embargo, podríamos hacer otra lectura de la propuesta de la mesa de trabajo: la misma versaba sobre *dónde establecer el corte temporal* del terrorismo de estado en la historia específica, local. El punto principal es el enfrentamiento más profundo entre dos posturas: por un lado, quienes opinan que el terrorismo de estado debe ser exhibido como lo *excepcional* de la última dictadura, como algo ajeno al espíritu racional de la nación. Por otro, quienes pretenden discutir que si bien la forma en que se generó un dispositivo de poder en la última dictadura militar tiene especificidad, existían condiciones en el cuerpo social que permitieron su manifestación ritualizada y exacerbada. Esto habría sucedido con un reordenamiento de los modos represivos ya existentes en el horizonte histórico de la experiencia, y con la incorporación de otros nuevos; en síntesis, como una *expresión casual* entre 1976 y 1983.[35] Tal vez debería pen-

[34] *Cf. Jornada El Museo que queremos…*, *op. cit.*, intervención de Hilda Sábato, p. 16. http://www.memoriaabierta.org. Cursivas mías.

[35] La denominación "expresión casual" es aludida por Héctor Schmucler, "Organización institucional y contenidos del futuro museo de la memoria". Una discusión al respecto en Calveiro, Pilar: *Desapariciones…*, *op. cit.*, pp. 35-36.; también Carnevale, Vera: "Memoria, espacio público y Estado. La construcción del Museo de la Memoria", *op. cit.*, p. 1. Una visión contraria es expresada por el filósofo Alejandro Kaufman en Kaufman, Alejandro: "Museo del Nunca Más", *Pagina 12 on line*, 07/04/04. http://www.pagina12.com.ar. Kaufman sostiene que el museo debería sólo mostrar la naturaleza de un dispositivo del horror excep-

sarse que al rebatir la hipótesis de la "excepcionalidad" de la dictadura, no se pierde necesariamente la posibilidad de contextualizarla y de indicar su especificidad.

Sin embargo, se esconde aquí una falacia. Reconocer (y estar dispuestos a explicar) la Campaña del Desierto del siglo XIX como un antecedente de terrorismo de estado implica renombrar el espacio de las víctimas. Los desaparecidos por razones políticas en los años setenta, ¿qué podían tener que ver con los miles de indígenas masacrados por el Estado nacional naciente a finales del siglo XIX?[36] Peligraba la es-

---

cional, "mostrar lo que *nunca* había ocurrido", la excepcionalidad del periodo y del método de exterminio. Recordemos que *excepcionalidad* no es lo mismo que *especificidad*; no hay dudas de que esto último constituyó una característica de la última dictadura argentina.

[36] La "Conquista del Desierto" es el nombre con el que se conocen una serie de campañas militares llevadas a cabo por el Estado argentino contra la población indígena que tenía dominio de todo el territorio que se ubicaba al sur de Buenos Aires, sur de Córdoba y Cuyo (o sea, de toda la región conocida comúnmente como Patagonia Oriental). La etapa culminante de las campañas (iniciadas por el gobernador de Buenos Aires Juan Manuel de Rosas en la década de 1840) tuvieron lugar entre finales de 1878 y 1885, cuando se rindió el bastión mapuche al mando del cacique Sayhueque, al sur de Chubut. Pero las más importantes fueron las que se llevaron a cabo durante 1879 y principios de 1880, bajo el mando del general Julio A. Roca, y bajo el amparo de la ley núm. 947 sancionada en octubre de 1867, que proveía presupuesto del Estado para conducir la frontera al sur del río Negro y del río Neuquén. Esta "conquista" se considera en la historiografía liberal, el épitome de la consolidación del Estado nacional moderno argentino. Julio A. Roca, como corolario, fue presidente de la nación entre 1880 y 1886. *Cf*. Navarro Floria, Pedro: *Historia de la Patagonia,* Buenos Aires, Ciudad Argentina, 1999. Sobre el proceso de larga duración de la "organización territorial" (fundamentalmente en la frontera sur) del Estado-nación en Argentina, *cf*. Cacopardo, Fernando: "El Estado en la definición territorial de la Argentina en el siglo XIX: construcciones legales, cuadrícula territorial y urbanística en la frontera de la provincia de Buenos Aires al sur del río Salado", *Perspectivas urbanas. Estudios sobre urbanismo y procesos urbanos*, Universidad de Barcelona, núm. 8, 2007, http://www.etsav.upc.edu/urbpersp/num08/art08-3.pdf, último

pecificidad de un hecho histórico, pero sobre todo peligraba una voluntad de mostrar a la ESMA como la "arcaización" de un pasado excepcional producido por coyunturas excepcionales. El debate hubiera quedado allí sin más, si no fuera por algunos episodios que sucedieron al respecto y que trataré en el próximo apartado.

La tercera propuesta se engarza con la segunda. En el mismo debate, el filósofo Horacio González, haciendo un análisis sutil sobre los símbolos nacionales que la historia pública debe revisar al tratar el tema del terrorismo, planteaba que el museo de la ESMA debe instituirse como

> una crítica al *Museo de Historia Nacional* ubicado en Parque Lezama, en Buenos Aires.[37]

Hay allí una voluntad iconoclasta. El Museo de Historia Nacional, al menos hasta 2005 cuando cambió su gestión, era el clásico espacio para la glorificación del pasado heroico y glorioso de la nación: un museo de la *antimemoria* en pa-

---

acceso: 22/08/07. Además, hay que recalcar la existencia de un proceso de la larga duración de batallas, negociaciones y pactos entre el gobierno criollo y los pueblos indígenas en diferentes zonas del territorio. Esta zona y citación de "frontera" cuenta con sólidas líneas de investigación histórica hasta el presente. *Cf.* entre otros, Rustan, Elizabeth: *De perjuridiales a pobladores de la frontera*, Ferreyra Editor, Córdoba, 2005; Mandrini, Raúl; Ortelli, Sara (coords.): Vivir *entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina, siglos XVIII y XIX*, Taurus, Buenos Aires, 2006; Ortelli, Sara: "Vivir tierra adentro. Alternativas frente al control social en la frontera pampeana a mediados del siglo XIX", en Monzón, José; Valdez, Carmen (coords.): *Formas de descontento y movimientos sociales, siglos XIX y XX*, UAM-Azcapotzalco, México, 2005; Punta, Ana Inés: "Córdoba y la construcción de sus fronteras en el siglo XVIII", en *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, núm. 4, CIFFyH-Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2004. Agradezco a Romana Falcón la advertencia sobre este punto.

[37] *Cf.* "Organización institucional y contenidos del futuro museo de la memoria"..., *op. cit.* Intervención de Horacio González, p. 32.

labras de Richard Werbner.[38] Pero, como el propio Werbner plantea, ese tipo de exhumación (la "historia de bronce") no debe interpelar "*lo que todavía duele*", el pasado que puede amenazar la consecución de "la política de los gobernados".[39] En efecto, el debate no tardó en ramificarse.

Tiempo después de publicada en Internet la polémica por los organismos de derechos humanos, el director del Museo Nacional de Historia y presidente de la Academia Nacional de la Historia, Juan José Cresto, escribía para el diario *La Nación* un artículo sumamente polémico titulado "Roca

[38] *Cf.* Werbner, Richard: "Smoke from the barrell of a gun: postwar of the dead, memory and reinscription in Zimbabwe…", *op. cit.*, p. 74.

[39] Casualmente, las salas del Museo de Historia Nacional ubicado en el barrio de San Telmo, terminaban su disposición narrativa antes del advenimiento del peronismo (1945). En mi visita en noviembre de 2005, cuando le pregunté a uno de los guías por qué la exhibición culminaba en ese corte tan significativo, me respondió: "Lo de allá para acá [desde 1945 a la contemporaneidad] es casi periodístico, demasiado presente. Y si es historia, no es historia de museo. Menos el de la nación". Luego hizo una pausa como pensativo, y aclaró: "Bueno…allá junto al dormitorio de San Martín hay una sala de la Guerra de Malvinas, eso sí hace parte de la continuidad con el museo, con el relato". Visita al Museo Nacional de Historia, Buenos Aires, 29/11/2005. La Guerra de las Islas Malvinas contra Inglaterra (por medio de la cual Argentina intentaba recuperar esas islas ubicadas geográficamente dentro del mar argentino y ocupadas por Inglaterra en 1833) tuvo lugar entre abril y junio de 1982, aún durante la última dictadura. Esa guerra fue, entre otras cosas, el último intento del gobierno militar para legitimar socialmente el gobierno *de facto*. La estrepitosa derrota argentina deslegitimó aún más a la gestión *de facto*, y determinó el llamado a elecciones para 1983. Lo sintomático es que en el Museo de Historia, la Guerra de Malvinas se disponía en una sala iluminada de manera especial con luz fluorescente blanca, lo cual contrastaba con el resto de las salas. Se exhibían allí los galardones militares, los trajes de los soldados y algunas fotografías de la aviación argentina. La narración en clave heroica no precisaba de metáforas. Y para el guía, es *ese* episodio de la contemporaneidad el único que merece "suturarse" temporalmente en un museo de la historia nacional, junto con las gestas del siglo XIX.

y el mito del genocidio".[40] Un debate sólidamente trabajado en la historiografía aparecía de manera sesgada en la esfera pública. Cuando se pensaba que ya no había dudas centrales sobre la campaña de exterminio a los indígenas, Cresto, como directivo de las dos organizaciones públicas más importantes para la historia nacional, ponía el eje en dos puntos: 1) el genocidio es un mito que no tiene relevancia histórica porque "la pampa agreste estaba completamente desierta, con algunos bolsones aislados" hacia 1880; y 2) los indígenas no tenían primacía territorial puesto que la llegada del "hombre blanco" español había sido "anterior" a la del indígena. El linaje genealógico de la nación cobra sentido en una línea divisoria que define, por medio del tiempo, no sólo la legitimidad de los reclamos, sino la *pertenencia* histórica. En palabras de Ranajit Guha,

> la remembranza del pasado en la vida de un pueblo y la urgencia por una historiografía propia tienen, por supuesto, una cosa en común. Ambas están informadas por una noción del Otro. Lo que ese Otro es, puede estar determinado por la cultura, por la contingencia o por ambas cosas como sucede a menudo [...] Pero sea cual fuere el tipo de alteridad, la presencia del Otro en un momento dado arrastra siempre consigo una sombra que aparece en forma de otro tiempo, en forma de pasado.[41]

El punto es, además, ver cómo el pasado juega un rol capital en la autorización sobre el presente. Uno de los pasajes más llamativos escritos por Cresto reza:

[40] *Cf*. Cresto, Juan José: "Roca y el mito del genocidio", *La Nación on Line,* 23/11/04, http://www.lanacion.com.ar/archivo/nota.asp?nota_id=656498&origen=archivo.

[41] Guha, Ranajit: *Dominance without hegemony. History and power in colonial India*, *op. cit*., p. 154.

> ¿Estaba Roca ocupando tierras de indios? La respuesta es categóricamente negativa. Esas tierras desiertas comienzan a ser ocupadas con las expediciones pobladoras de la España colonizadora del siglo XVI que, repetimos, trajeron el caballo y la vaca. Los indios iniciaron su ocupación 180 años después (...) La ley, la expedición y la organización [de la Campaña] fueron discutidas en el Congreso y votadas democráticamente. *Todo el país, toda la población de la Nación*, quería terminar con este oprobio, desde el Congreso y los gobiernos provinciales hasta los periódicos, sin excepción.[42]

Probablemente ningún historiador contemporáneo hubiera escrito ese párrafo en un medio de difusión masiva cinco años atrás. *¿Por qué redefinir el sujeto nacional en este contexto*? ¿Por qué evocar en 2004 la apelación a la "herencia hispánica" ubicando nuevamente –como en la historiografía liberal de fines del siglo XIX– la legitimidad del sujeto nacional en una continuidad exaltada entre colonia

[42] *Cf.* Cresto, Juan José: "Roca y el mito del genocidio", *op. cit.* Cursivas mías. Este artículo periodístico generó un debate entre las organizaciones indígenas, particularmente las mapuches; debate que no tenemos espacio para reproducir aquí. También generó alguna polémica (desafortunadamente no tan intensa) en los sectores intelectuales e historiadores especialistas, lo cual incluyó una carta dirigida al diario *La Nación*, cuyo texto nunca fue publicado por el diario. La carta, escrita con precisión historiográfica para rebatir las falacias en el texto de Cresto, pertenece al historiador e investigador del CONICET y profesor de la Universidad del Comahue, Dr. Pedro Navarro Floria, con fecha de 26 de noviembre de 2004; a ella se adhirieron un nutrido grupo de intelectuales y activistas. Una reproducción del texto puede encontrarse en http://www.laopiniondelagente.com.ar/opinion.asp?nombre_tema=Pol%EDtica+y+Sociedad&nombre_subtema=Historia&id_subtema=25&id=500. Sin embargo, no generó una discusión en las arenas sociales y en la opinión pública generalizada. También se presentó una carta de los trabajadores de la Secretaría de Cultura de la Nación al presidente Néstor Kirchner. *Cf.* Braceras, Diana: "No somos Roca", *Poder Autónomo*, http://www.poderautonomo.com.ar/historia%20de%20nosotros/docs/antecedentes/no%20somos%20roca.htm.

y nación? ¿Por qué el presidente de la Academia Nacional de la disciplina recluía en ese momento al genocidio indígena en el terreno del mito? ¿No habíamos aprendido con el tiempo, historiadores y demás académicos e intelectuales, que el mito era la figura de Roca como el "hacedor" de la marca territorial para el espacio "nacional"? ¿Por qué había que dejar tácitamente admitido, en una expresión elíptica, que *toda la nación* existía con primacía temporal al advenimiento del indio; y que *toda la nación* quería terminar con el *oprobio*? ¿Será que la política estatal contemporánea, proclive a ceremonias de iconoclasia para con los referentes tradicionales, podía hacer peligrar la estabilidad simbólica de nuestros referentes nacionales: la inmigración, la generación del '80, la "*belle époque*", y había entonces que resguardarse hasta con los argumentos históricamente más indefendibles?[43] Es evidente que tales declaraciones, partiendo de un organismo oficial, eran anacrónicas con el tono que el Estado quería imprimir a los debates sobre

[43] Historiadores como Osvaldo Bayer o Pedro Navarro han trabajado la Campaña del Desierto como un genocidio planificado. También véase Navarro Floria, Pedro: *Historia de la Patagonia*, *op. cit*.; Navarro Floria, Pedro: *Los que llegaron primero. Una historia indígena del sur argentino*, Neuquén, Centro Evolución, 2004. Pero incluso sectores más moderados para el análisis historiográfico no dudarían en calificar a la expedición militar de 1879 como una guerra desigual de exterminio. *Cf*. Carrasco, Morita: "El Movimiento Indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas", *II Reunión de Antropología del Mercosur Fronteras Culturales y Ciudadanía.* "Territorialidad y Políticas Indigenistas en los países del Mercosur", Piriápolis-Uruguay, 11-14 de noviembre de 1997. Véase un tipo sugerente de reflexión sobre la violencia de estado en la larga duración en los artículos contenidos en Bayer, Osvaldo (coord): *Historia de la crueldad argentina,* t. I: *Julio Argentino Roca*, Ediciones del CCC, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, 2006; especialmente Mazzeo, Miguel: "Julio A. Roca: emblema de opresión…", *op. cit*.

el pasado nacional. Al concluir el periodo de su contrato, éste no le fue renovado a Cresto. El Museo Histórico quedó en manos interinas de José Pérez Gollán, quien en sus primeros días al frente de la institución anunció un "giro copernicano" en su curaduría y narración.[44]

Pero este debate no se producía en un vacío social ni era realmente un brote reaccionario *anacrónico*. Era una respuesta a la demanda más amplia por la reconstrucción del tejido narrativo de la historia. Porque ¿qué pasaría si otros actores se apropiaban de los referentes del genocidio para hacer resaltar "otros" silencios de la historia violenta de la gesta nacional? Este es el punto más importante que quiero rescatar, porque sucedió en el debate público sobre la instalación de la memoria del terrorismo desde 2004.

2. ASALTO A LA HISTORIA O EL GESTO DEL DESPLAZAMIENTO: APROPIACIONES Y RELECTURAS

> *En esta época baudrillardiana de lo hiperreal (…) la pregunta crucial, tanto para la política como para la estética, es si el significante está vacío o, simplemente, abierto.*
>
> MICHAEL TAUSSIG

El 24 de marzo de 2004, en el acto oficial del aniversario conmemorativo del golpe en que el presidente Kirchner cedió el predio de la ESMA, a los organismos de derechos humanos que se manifestaron (a favor o en contra) se le agregaron

[44] *Cf*. "El Museo Histórico buscará *sponsors*", *La Nación*, 13/11/2005, nota reproducida en la página web de CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas): http://www.conicet.gov.ar/diarios/2005/noviembre/047.php?imprimir=true.

algunos actores más: entre ellos, los del Movimiento Indígena (en formación).[45] Así se expresó su vocero ante un medio local de comunicación:

> Nosotros englobamos los derechos humanos dentro de lo que llamamos derechos cósmicos, es decir los derechos de toda la naturaleza, de la cual somos parte. A nosotros el Estado nacional y los sectores colonizantes nos han quitado el derecho a la vida y a la autodeterminación hace 500 años. Este golpe de Estado que conmemoramos es la continuación al colonialismo, que sigue hoy con el avance sobre nuestros recursos naturales. Avances contra el pueblo Mapuche en el sur, los Ava Guaraníes y Kollas en las Yungas. Avances que el Estado nacional impulsa (...) Esto no es problema de indio o no indio, sino de todos los habitantes (...) El 24 de marzo para nosotros es la continuidad del primer genocidio en estas tierras, que fue con la llegada de Colón. Es consecuencia de eso. Nosotros consideramos que hoy por hoy ese genocidio no termina (...) Para nosotros no se resuelve haciendo un museo en la ESMA.[46]

¿Por qué profanar el acto del 24 de marzo para recordar la historia colonial? ¿Qué intenta dislocar, irritar, esa conmemoración?[47] En la discusión sobre la creación del museo en la ESMA, el filósofo Horacio González planteaba que debemos pensar en el destino de los símbolos colectivos, y pensar a la memoria como el espacio de interpelación a los "símbolos a los que estamos atados", como un proceso de "selección dramática". En la aparición de los indígenas en

[45] También fueron interesantes las declaraciones de representantes del MGLTTT (*Movimiento Gay, Lesbico, Travesti, Transexual y Transgénero)* que no analizaremos aquí porque escapa al objeto de estudio.

[46] http://www.fodema.com.ar/Noticias/NoticiaMuestra.asp?Id=3043.

[47] *Cf.* Noailles, Martina: "Los sobrevivientes de la Patota de la ESMA tuvieron su misa", *Pagina 12 on Line*, 04/04/04. http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-34884-2004-05-04.html.

la escena del genocidio, lo que está en juego es un reclamo por la legitimidad de un referente no-reconocido, o al menos no dispuesto dentro de los *símbolos que nos atan.*[48] Porque el "asalto" indígena a la iniciativa oficial no fue el único. Sectores de la derecha nacionalista ligados a la cúpula militar hicieron presencia días después frente al predio de la ESMA en un acto para recordar a los caídos en el crucero *Gral. Belgrano* durante la guerra de Malvinas (ocurrida en la dictadura, entre abril y junio de 1982), bajo el lema: "No falte, la patria lo reclama". También otras agrupaciones religiosas (judías, por ejemplo) o el grupo Gay-Lésbico-Transexual-Travesti-Transgénero (GGLTTT) se hicieron presentes con consignas solidarias y reclamos específicos. Pero hay algo más en la aparición de los indígenas pidiendo un lugar en el nuevo "espacio" para la memoria nacional. Nótese un punto: no estaban replanteando el estudio de la última dictadura militar desde algún ángulo, ni estaban exigiendo la incorporación o el agregado de algún "otro" sujeto excluido en el panteón histórico. Estaban pidiendo una ampliación del *concepto* de terrorismo y violencia de estado. Expresaban la reticencia a la normalización de la violencia fundadora, exigiendo una "sutura" del acontecimiento violento en la larga duración, solicitando el reconocimiento público de que en la matriz genética del Estado estaba presente un proyecto de exterminio.[49]

[48] *Cf. Jornada El Museo que queremos*, Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2 de octubre de 2002. Intervención de Horacio González, p. 31.

[49] Quiero aclarar que este no es un "hecho aislado" dentro de los propios reclamos indígenas. La aparición como nuevos sujetos que dentro de sus organizaciones se autorreconocen *anteriores al propio Estado* y portadores de *una historia olvidada dentro de la nación*, es un elemento emergente actualmente en distintos territorios nacionales (básicamente hay datos sobre Tucumán, Neuquén, Salta y comunidades radicadas en el propio Buenos Aires). Sin embargo, están en proceso algunas investigaciones sobre esas emergencias de saberes históricos subalternos, básicamente

Son necesarias algunas claves para comprender esta situación compleja en la esfera pública. Homi Bhabha plantea que en estos casos es interesante explorar

> la ambivalencia del rostro de Jano, del lenguaje mismo en la construcción del discurso con rostro de Jano de la nación (…) [Allí] los significados pueden ser parciales porque están *in media res*, y la historia puede estar hecha a medias porque está en el proceso de ser hecha, y la imagen de la autoridad cultural puede ser ambivalente porque está atrapada, inciertamente, en el acto de 'componer' una imagen poderosa.[50]

Con la irrupción "aparentemente" extemporánea en una historia que "aparentemente" no les pertenece (la del terrorismo de estado), el Movimiento Indígena –o al menos ese sector del reclamo colectivo– estaba poniéndose en un momento bisagra del debate, cuando esa "imagen poderosa" de la historia reciente, violenta, estaba justamente en proceso de composición. En ese momento, un hecho traumático eludido por las políticas públicas de la historia estaba por ingresar en el panteón de los "símbolos a los que estamos atados". El Movimiento Indígena inserta mediante su irrupción, no sólo una voz sino una genealogía subalterna en el momento político que discute las conveniencias de la historia. No se trata solamente de la "Campaña del Desierto" y la pugna por la definición histórica de la masacre indígena como *genocidio*: se trata también de discutir la guerra fundadora de la nación, guerra que en su matriz justificadora, modernista, escondía el exterminio posible en la marca de la raza. Pero ningún exterminio es completo, porque la marca

---

en un proyecto tripartito entre la Universidad Nacional de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Córdoba y la Universidad Nacional de Tucumán. Agradezco a la Prof. Silvia Palomeque esta comunicación.

[50] Bhabha, Homi: "Narrating the nation" en Bhabha, Homi (comp.): *Nation and narration*, Routledge, Londres, 1990, p. 4.

persiste *diferida* (en las palabras ya aludidas de Derrida) en los gestos presentes de la exclusión ciudadana, y en el vaciamiento histórico al que estuvieron sometidos los pueblos originarios. Si pensamos en la concreción de las reformas a la Constitución de 1994,[51] en ese momento la mayor parte

[51] La reforma constitucional de 1994 fue una maniobra política para posibilitar la reelección presidencial de Carlos Menem (su segundo periodo fue 1995-1999). Sin embargo, algunos puntos se discutieron con cuidado. Uno de ellos fue el reconocimiento de los indígenas como "pueblos originarios" y el compromiso del Estado de garantizar su reproducción y supervivencia. Entre 1853 –año de su promulgación– y 1994, la Constitución dejaba poco espacio para reconocer derechos diferenciales, como una estrategia jurídica ya conocida que con el argumento de no establecer "discriminaciones", tampoco provee un tratamiento específico para las comunidades históricamente damnificadas y excluidas de una ciudadanía plena. Sin embargo, en ese momento la lucha por la definición de "Derechos de Pueblos Originarios" en Argentina, a diferencia de otros países de Latinoamérica, no discutía el nivel de la "integración" o la "regulación de la diferencia", sino que lo que estaba preponderantemente en juego era el nivel primario de la *visibilidad*, del *reconocimiento* de los pueblos indígenas en el interior del territorio y de la sociedad nacional. No han sido pocas las manifestaciones sociales que pretendían anular esas discusiones porque eran "inútiles" en un país "sin indios". Las reformas constitucionales y la inclusión de "derechos indígenas" están presentes en la Segunda Parte, Capítulo Cuarto, Artículo 75, inciso 17: "Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones. En: *Constitución de la Nación Argentina*, sitio web del Honorable Senado de la Nación, República Argentina, http://www.senado.gov.ar/web/interes/constitucion/cuerpo1.php. *Cf*. También Carrasco, Morita "El Movimiento Indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas", *II Reunión De Antro-*

de los grupos militantes organizados de indígenas estaban planteando indirectamente que

> el debate sobre la visibilidad de la memoria se relaciona estrechamente con el debate sobre la constitución de la ciudadanía a nivel nacional y transnacional no sólo en el ámbito político general, sino también en el de las políticas del conocimiento.[52]

J. F. Lyotard planteaba que era importante ver a las asociaciones de la memoria y a sus reclamos, como "signos", no como "hechos".[53] Esto es, más allá de los desafíos a los criterios de verosimilitud histórica y a las lógicas de la indagación impuestas la disciplina. Si seguimos al filósofo, la "inclusión del indio en la historia del terrorismo" debe verse como un "signo", como un trazo político bajo la idea de que toda destrucción no impone olvido, pero sí un sentimiento [*feeling*]. Los historiadores, plantea Lyotard, deberían prestar atención a esos signos que desafían las normas del conocimiento y la continuidad, pero que hacen *presencia* en la percepción contemporánea de la historia.[54]

El Movimiento Indígena no sólo imprime coetaneidad sino también continuidad temporal y conexión asociativa a la violencia histórica desde las Campañas del Desierto.[55] No

---

pología del Mercosur Fronteras Culturales y Ciudadanía. "Territorialidad y Políticas Indigenistas en los países del Mercosur", Piriápolis-Uruguay, 11-14 de noviembre de 1997. http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/Morita_Carrasco.htm.

[52] Achúgar, Hugo: "El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (motivos y paréntiesis)", *op. cit.*, 2002, p. 202.

[53] Citado en Duvenage; Pieter: "The politics of memory and forgetting after Auschwitz and *Apartheid*", *op. cit.*, pp. 1-32; esp. pp. 20-21.

[54] *Idem*.

[55] El historiador Osvaldo Bayer es quien desde hace años persigue un proyecto de estudio sistemático de la "historia de larga duración de la violencia de estado" en Argentina. *Cf.* Bayer, Osvaldo (coord.) *Historia de la crueldad argentina, op. cit.*, véase también el texto de la conferen-

por ello habrá disposición desde la historia *como disciplina* para aceptar que se trata del *mismo* genocidio, o que son los *mismos* métodos, o que estamos ante los *mismos* perpetradores. Esta narración puede ser imputada, pero hay una eficacia simbólica en este reclamo. El mismo no pretende distorsionar el evento, sino desgarrar la trama para incluirse adentro; desentrañar los signos de la historia nacional, incluso los negativos como el terrorismo, para adquirir desde allí una presencia histórica colectiva.

En este gesto político que es además conmemorativo, el Movimiento se incluye en el referente más dramático de la *historia* nacional (pasada) para reclamar su presencia en la *sociedad* nacional (presente), desde el irrefutable lugar de la víctima colectiva. Y para eso es necesario, como en toda empresa de identificación, ser parte de los símbolos que garantizan la comprensión de la acción y el drama. Ante la naturalización históricamente efectiva de la invisibilidad del indígena, se produce este desgarro inesperado, irritante, que no permite, ante todo, la naturalización de la memoria ni su osificación. Inevitablemente, a partir de allí, los "indios" eran históricamente argentinos, estaban en Buenos Aires, y podían y sabían hablar el mismo lenguaje del Estado.[56]

---

cia pronunciada en Udine en 2002. *Cf.* Bayer, Osvaldo: "Argentina: 86 años de democracia", conferencia pronunciada en julio de 2002 en Udine, *Vientos del Sur Asociación Civil on line,* http://www.vientosdelsur.org/Bayer7.htm.

[56] En parte, la discusión que se dio después tomó el camino esperado: el de la profunda molestia de quienes creyeron que este "asalto" disminuiría o distorsionaría las víctimas "verdaderas" de la desaparición de personas por razones políticas en la década de 1970. *Cf.* Entrevista con M.B. Sin embargo, el problema que esto plantea es de otra índole cuando también organizaciones de la derecha política piden la inclusión de los asesinados por la guerrilla en el museo de la memoria. *Cf.* "Los sobrevivientes de la patota de la ESMA también tuvieron su misa", *op. cit*. Aquí, en cuanto a la discusión que estamos planteando, los argumentos son claros: los "caídos" eran parte de un Estado dictatorial, terrorista, y muchos de ellos, grupos

A su vez, irrumpían en una nueva configuración cultural e ideológica de la Argentina post-2001. La marca territorial del museo en construcción, en pleno trazo urbano recuerda también la genealogía de las naciones modernas latinoamericanas, un tipo específico de modernidad vernácu-

---

ilegítimos paramilitares que formaban parte de los "grupos de tareas", en la calle o en los campos de concentración. *Cf*. *Las Madres*, Audiovisual Documental, Dir. Lourdes Portillo, USA, 1987. Debemos hacer, en primer lugar, una distinción ético-política: éstos eran parte de la maquinaria asimétrica del Estado terrorista (el argumento que hace sociológicamente ineficaz a la "teoría de los dos demonios"). Ahora bien, el otro problema, el de si hay lugar para la anamnesis como 'recordación' de cualquier hecho violento (y por lo tanto cualquier muerte), es otro punto problemático que también debe diferenciarse y que recorre los estudios del trauma colectivo desde la Shoá. ¿Hay lugar para "conmemorar" a los "caídos" del eje en la Segunda Guerra? ¿Si lo hay, *cuál es* ese lugar frente a la desmesura de la violencia que implicó el Holocausto? *Cf*. Berger, James: *After the end*, *op. cit*., pp. 19 y ss. El lugar de la *anamnesis solidaria* que propone Benjamin y a la que Habermas alude, queda vedada para ellos. *Cf*. Duvenage, Pieter: "After Auschwitz and *apartheid*", *op. cit*., pp. 7 y ss. Sin embargo, eso no implica que no sea ya el momento histórico para comenzar a revisar el por qué de las muertes, de *todas* las muertes, de todo crimen organizado, entrenado y planeado, más allá de cualquier ideología compartida, y "condenar y resistir la violencia de cualquier forma"; que fue siempre la preocupación de Benjamin. En Argentina, un gran debate público al respecto –que no podremos abordar aquí– surgió cuando el conocido filósofo argentino y ex militante guerrillero Óscar del Barco planteó en una revista de debate político de relativamente amplia circulación (y, no menos importante, editada en el interior del país), que él era también "culpable" por haber matado en la guerrilla. En el acto singular de matar organizadamente, plantea Del Barco, no caben diferencias de grado o de razones: "más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás* (…) No un mandato que viene de afuera, desde otra parte, sino que constituye nuestra inconcebible e inaudita inmanencia". Develando algunos de los momentos más íntimos y violentos del movimiento guerrillero y exigiendo además un acto de contrición colectivo por parte de la izquierda militante, Del Barco no invalida *in toto* el accionar de los grupos de extrema izquierda, ni equipara, como algunos sugieren, la guerrilla al Estado dictatorial terrorista. Lo que el filósofo asevera es que *el hecho de*

la poscolonial. En Argentina, el indio quedó relegado fuera de esa configuración: a las reservas confinadas, el remoto espacio rural alejado del *sujeto territorial* de la nación, la "pampa gringa".[57] Sin embargo, desde la explosión de la crisis argentina, en los grandes *malls* comerciales de la calle Florida de Buenos Aires, pueden verse afiches enormes con la cara sucia de alguna niña de rasgos *kolla*, o de mujeres indígenas tejiendo lana con la inscripción "*también somos argentinos*". Era la nueva apuesta de la autoctonía nacional y más aún, de la pertenencia latinoamericana (siempre en duda) ofrecida al turismo internacional. Si las aseveraciones del entonces presidente del Museo Nacional eran impensables para el año 2000, también lo era esta "marca" del indio en las calles centrales de la ciudad "europeizada" de Latinoamérica. La "celebración de la tradición" como algo útil a nuestras modernidades periféricas no es un hecho

---

matar de manera planificada no admite ningún concepto, ideal libertario, razón social o trascendencia que lo justifique, y por ende pide, *también*, una lectura crítica y pública, política e histórica, de la guerrilla de los años setenta, en la que él mismo participó, empresa que aún está pendiente. Sin embargo, la enorme polémica provocada –entre sus colegas y viejos compañeros de militancia hubo quienes sugirieron que Del Barco debía ser hospitalizado o tratado psiquiátricamente, como declara una de las cartas del debate– muestra que es muchísimo lo que queda por discutir, decantar, aceptar y reflexionar en el contexto extremadamente violento de la última dictadura argentina. Para este debate, consúltese la polémica completa en un dossier integrado por dos cartas de Óscar del Barco y la polémica extendida por otros autores en varios autores, *No matar. Sobre la responsabilidad*, La Intemperie, Ediciones del Cíclope y Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2007.

[57] Este punto es reconocido oficialmente desde las reformas a la Constitución de 1994, pero también es reconocido desde el punto de vista global de la situación indígena. Una semblanza de esta situación en las políticas públicas puede verse en la página web oficial de la legislatura de la provincia de Chaco, una de las divisiones políticas argentinas con más presencia indígena. *Cf*. http://www.chaco.gov.ar/gobierno/CFI/AborigenesDelChaco/temas_aborigenes_litoral.htm.

nuevo ni desconocido.[58] Pero en este contexto en el cual los signos de los confines son “traídos” a la capital (centro de significación nacional) como una marca de identidad, sigue quedando más o menos claro que los indígenas también son argentinos porque se insertan en el nuevo modelo fracasado de un Estado que necesita exportar una idea de tradición *for sale*. Pero en la calle Florida sólo está la foto. La vendedora y los clientes conversan en un inglés apacible sobre unos productos que vienen “de tan lejos” (una lejanía que en la imaginación antropológica se extendió en el tiempo). En esa nueva presencia “formateada” que se otorga a los indígenas, éstos en efecto son argentinos; pero están en Jujuy y viven en el pasado.

Es ese confinamiento simbólico el que constituye parte del imaginario socializado sobre los indígenas en Argentina, como manera de reforzar *en la experiencia social y política* la negación de la diferencia en el presente, mediante la reiteración consistente de un silencio.[59] El reclamo por insertarse en el museo intenta señalar la marca territorial del indio en la ciudad, del indígena urbano, universitario, habitante de un

[58] Povinelli, Elizabeth: “Settler modernity and the question for an indigenous tradition”, en Gaonkar, Dilip (ed.): *Alternative Modernities*, Duke University Press, Durham y Londres, 2001. *Cf*. también Dube, Saurabh: “Espacios encantados y lugares modernos”, en Dube, Saurabh; Banerjee-Dube, Ishita; Mignolo, Walter (eds.): *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes*, El Colegio de Mexico, Mexico, 2004, pp. 106 y ss.

[59] En nuestro anclaje empírico puede citarse un dato ilustrativo: Alejandro Grimson arguye que estadísticamente y en términos relativos según los últimos dos censos, Argentina tiene más indígenas que Brasil. Mientras se construyó un tipo reglado de “visibilidad” del indio en la nación brasilera (mediada en gran parte por la labor de la antropología en la construcción de la nación), en Argentina el éxito de la negación, hace que en el grueso de la opinión pública ese dato no se conozca. *Cf*. Grimson, Alejandro: “La nación después del (de)constructivismo”, *Nueva Sociedad*, 184, 2003, pp. 33-45.

barrio porteño cualquiera, que exige el reconocimiento de las violencias históricas en una genealogía más amplia que visibilice políticamente los signos nacionales de la exclusión.[60] En esta disputa por la configuración de identidades en torno a la memoria histórica, se imprime una relación entre las manipulaciones globales de la identidad, y las apropiaciones nacionales, locales, de la diversidad. Los reclamos públicos por una reconfiguración de la temporalidad y los sujetos, aparecen en un momento en que "el indio" en la Argentina post-crisis entra a jugar el papel del "indio hiperreal". En él, la fabricación moldeada de un sujeto ideal (seriada, regulada, encastrada en los mandatos globales de la identidad, la diferencia y la tradición), suplanta al "sujeto histórico".[61]

[60] A su vez, esta presencia interpela al propio sector indígena. Porque el Movimiento Indígena Argentino está fragmentado y en esa fragmentación la pugna por la "autenticidad" del indígena es también una pugna interna: el indio urbano, "indio trucho", no tiene legitimidad para reclamar por los otros, los "verdaderos indios". Véanse las reflexiones de Carrasco, Morita, "El Movimiento Indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas", *op. cit*.

[61] Tomo el concepto de "indio hiperreal" de Alcida Rita Ramos: "The hyperreal indian", citado en Segato, Rita: "Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global", *op. cit.*, pp. 1-28. Rita Segato plantea que "el espejo global devuelve a las categorías históricas su imagen ahora transformada en la de consumidores marcados. Esta marca de consumidor con gusto previsible es, en buena medida, la marca étnica". Segato, Rita: "Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global", *op. cit.*, p. 8. Por otro lado, dentro del discurso histórico del "crisol de razas" en Argentina, originalmente más proclive a conformar la perspectiva nacionalista encastrando a los elementos de la inmigración europea que al indígena, el indio ahora es subsumido en él. Segato plantea que las expresiones "meeting pot" en Estados Unidos, "crisol de razas" en Argentina y "cadinho de razas" en Brasil, más allá de su aproximada traducción semántica, significan cosas completamente distintas en cada uno de los contextos. *Cf. Ibid.*, pp. 10-11. En Argentina, ese "crisol" conlleva la marca ideológica de la des-etnificación, de la diferencia "empaquetada" en un modelo *"cargoísti-*

El reclamo de este sector es importante no sólo porque se intentan revisar los conceptos de genocidio y terrorismo de estado, sino también los referentes de la ciudadanía, la sociedad civil, los símbolos nacionales y los gestos configuradores de la "nueva modernidad" post-crisis. Esta modernidad inaugura, como quiera que sea, una sensibilidad histórica inédita: la marca de la colonia en el espacio urbano del París latinoamericano, el trazo poscolonial en los sujetos que asaltan a la historia en un rito que vuelve a romper el símbolo que el estado pretendía cristalizar. El desplazamiento del Movimiento Indígena es clave: toma el espacio hiperreal donde el Estado lo confinó (y también el imaginario intelectual), y lo convierte en un escenario de sujetos históricos, reutilizando la "mercantilización" de su imagen en el comercio global de la "tradición" para restaurar la coetaneidad (territorial, temporal y política) *al interior de la sociedad nacional*, pidiendo un espacio para la memoria que no estaba "programado" en ninguna agenda: oficial ni "subalterna".

Ahora bien, mi análisis no intenta inscribir este pedido de sutura en la temporalidad y este ensanchamiento de la concepción histórica de la violencia como un caso aislado. Otro hecho reciente en el "espacio público" urbano merece atención. Recordemos la emblemática ronda de los jueves

---

camente" establecido desde fuera. Pero a su vez, también posee en el seno de esta nueva memoria pública definida por el Estado (y por la Secretaría de Turismo básicamente), dos aditamentos clave. Por un lado, el indio ingresa dentro de la matriz histórica diferencial de la nación argentina: la escisión originaria puerto/capital e interior/provincia (el indio está *territorialmente lejos*); y por otro lado, se suma la bifurcación temporal: el indio *vive en otro tiempo*. Indudablemente, quienes no encastran en este paradigma racial son quienes afirman, como el *Movimiento Indígena (en formación):* "soy indígena pero también universitario, soy indígena pero también urbano y porteño, soy indígena pero también víctima del terrorismo de estado", porque desestabilizan aquel "combo" prefijado. Segato, Rita: "Alteridades históricas/Identidades políticas...", *op. cit.*, p. 12.

que realizaban las Madres de Plaza de Mayo pidiendo la aparición con vida de los detenidos-desaparecidos en la plaza homónima de Buenos Aires. En una de las últimas "marchas de la resistencia", el jueves 1 de diciembre de 2005,[62] la forma de la ronda permitía contemplar, atravesadas, algunas de las nuevas re-configuraciones del pasado, la memoria y el presente en el escenario público. El grupo de la Asociación Madres de Plaza de Mayo portaba una consigna cuya demanda estaba plasmada en una enorme bandera argentina que decía "no al pago de la deuda externa". Atrás marchaba el grupo de Abuelas de Plaza de Mayo. Más atrás aún, lentamente y como amparados por las Madres que les daban aliento para marchar, había un grupo de hombres de rasgos claramente indígenas, provenientes de las *yungas* del norte argentino. Como cerrando estas rondas sucesivas en un gran círculo abarcador, estábamos "nosotros", los espectadores, gran parte de ellos/nosotros turistas extranjeros, europeos en su mayor medida, que tomaban fotografías y aplaudían el gesto (figs. 40 y 41).

Aquí hay una apropiación del emblema por parte de los indígenas: su motivo era posicionarse frente a la prensa y al turismo internacional (que iban a ver marchar a Las Madres, no a aborígenes norteños que escribían pancartas en *kolla*) y a reclamar por "la *memoria de la pérdida secular de las tierras* desde la colonia hasta la instalación de las nuevas papeleras e ingenios de corporativos internacionales", como una de sus pancartas rezaba. Aunque el móvil era prácticamente desconocido para la opinión pública argentina (pocos

[62] La primera irrupción de las Madres en la Plaza de Mayo fue el 30 de abril de 1977, siete meses después de que comenzara la dictadura militar. Su lucha y presencia en la Plaza de Mayo fue prácticamente ininterrumpida hasta el 26 de enero de 2006, cuando Hebe de Bonafini, presidenta de la Asociación de Madres de Plaza de Mayo manifestó que realizaban la última "marcha de la resistencia". Otras organizaciones de derechos humanos consideraron inapropiada la decisión.

ciudadanos saben qué son las *yungas* en el norte, selvas de montaña altamente ricas en biodiversidad), los indígenas utilizaron un código familiarizado y *legitimado* socialmente: marcharon en el centro de Buenos Aires junto a Las Madres y dieron la misma vuelta circular a la Plaza, pero no con las fotos de los *desaparecidos*, sino con fotografías de mujeres indias curtidas por el sol en medio de la tierra reseca, con una leyenda en la que se leía, en *kolla* y en español:

> Nosotros también somos argentinos. Nosotros también somos los desaparecidos de la tierra.[63]

Además de ese código de subalternidad, emblema del pedido de memoria *ya legítimo* que implica *marchar con* las Madres, la composición de la imagen en el nodo urbano es esclarecedora: en el presente fragmentado y de configuración periférica (la Buenos Aires *barata* del turismo internacional), aparece el reclamo *aggiornado* de las Madres, autopercibido como una *continuidad* con la lucha de sus hijos desaparecidos.[64] Allí mismo, los indígenas, como ruinas geográficamente lejanas de un presente que *vive* en el pasado para gran parte del imaginario social argentino, interrumpe esa escena y se

[63] Observación participante, Plaza de Mayo de Buenos Aires, 1 de diciembre de 2005. El grupo condensado allí pertenecía a San Salvador de Jujuy.

[64] *Cf*. Vázquez, Inés; Gorini, Ulises; Gallegos, Marisa; Nielsen, Gerardo; Epstein, Elisa; Rodríguez, Carlos: *Luchar siempre. Las marchas de la resistencia, 1981-2003*, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires, 2004, esp. pp. 123 y ss. Para una visión del concepto de "nueva resistencia" desde las Madres, pp. 179 y ss. Sin embargo algunos pensadores como Héctor Schmucler, arguyen que ese paso en la demanda, esa "apropiación" de la "lucha" que la generación de los desaparecidos habría librado, plantea un problema clave: la anulación del desaparecido en esa "encarnación" con él, de fusión con su ideal; el "borramiento del cuerpo" como "borramiento del crímen" que expone su desaparición. *Cf*. Schmucler, Héctor: "Las exigencias de la memoria…", *op. cit*., p. 9.

cuela en un reclamo que es siempre un apelativo a la memoria. Porque la ronda de las Madres, simbólicamente, nunca dejará de serlo, por más que el neoliberalismo haya sido el flanco de la última etapa (el "no pago a la deuda externa" y el "repudio al nuevo imperialismo" de alguna manera sustituyó la consigna de la "aparición con vida"). Por eso mismo en aquella marcha, la autodenominación de los indígenas como "desaparecidos de la tierra" parece tan *ad hoc*, y quizás sin intención resulta una paráfrasis inigualable del texto de Franz Fanon, *Los Condenados de la Tierra*.

Esa autodenominación inicia un proceso de decantación histórica de lo que David Viñas planteaba ya desde la academia en 1982, en un interrogante que resultaba algo irritante para muchos en aquellos años: "¿Fueron los indios los *desaparecidos* de 1879?"[65] Lejos de buscar homologar procesos históricos distantes y disímiles, en su ensayo Viñas pretendía "suturar" las historias de desposesión y violencia del Estado nacional, mostrar procesos de formación, mutación histórica y resignificación de la violencia en manos del Estado, y la erosión de sus bases de legitimidad. Lo simbólicamente impactante era el uso de una palabra ya intraducible, *desaparecidos*, como el referente histórico del horror que en 1982 ya se aceptaba al menos fuera de Argentina como una verdad irreparable. Pero sobre todo, Viñas quería mostrarlo como una circunstancia que no sólo no es excepcional, sino que *funda* la historia del Estado nacional argentino.

Llegado este punto quiero recurrir a lo que plantea Marc Augé aludiendo a Pontalis, con respecto a las huellas mnémicas y al acontecimiento y su representación:

> la represión no se ejerce sobre el acontecimiento, el recuerdo o la huella aislada como tales, sino *sobre las conexiones* entre

[65] Viñas, David: *Indios, ejército y frontera*, Siglo XXI, México, 1982, p. 12. Itálicas en el original.

> recuerdos o entre huellas, "conexiones de las que ni siquiera las redes ferroviarias en que coexisten trenes de alta velocidad y vías en desuso pueden darnos mucho más que una imagen difusa". Por lo tanto (...) recordar es menos importante que asociar, asociar libremente como se dedicaban a hacer los surrealistas; asociar, es decir, *"disociar las relaciones instituidas, sólidamente establecidas, para hacer surgir otras, que con frecuencia son relaciones peligrosas"...*[66]

En el caso de estos indígenas argentinos que "apropian" el acto de creación de un "Espacio para la Memoria" y "utilizan" la "Ronda de las Madres", el gesto de asociación no es parte de *una* nueva memoria que plantea *una* configuración "otra" del acontecimiento. Se trata de actos performativos que interpelan –al decir de Ricoeur– las dos vértebras constitutivas de la identidad: el tiempo y la poética. Y no es cualquier temporalidad, sino la de la nación.

En parte, lo que está haciendo ese sector del *Movimiento Indígena Argentino (en formación)* es desestabilizar lo que Segato llama la "complicidad" entre políticas congeladas de "etnicidad" y "pluralismo" que no desestabilizan las bases sistémicas, al contrario, las consolidan; y las formas "universales" inherentes al Estado moderno, cristalizadas en un tiempo único, consensuado, homogéneo, de la nación. Acudiendo a Partha Chatterjee, la autora rescata la noción de "nación en tiempo heterogéneo" que el Estado impide gestar de manera creativa.[67] Recordemos que la gestión del tiempo es un recurso básico a las formas poscoloniales de

[66] Augé, Marc: *Las formas del olvido*, *op. cit.*, p. 31. El encomillado interno es cita de Pontalis, J. B.: *Ce temps qui ne passe pas*, Gallimard, París, 1997. Las cursivas son mías.

[67] *Cf.* Segato, Rita: "Políticas de identidad, diferencia y formaciones nacionales de alteridad", *op. cit.*, p. 7. También Chatterjee, Partha: "A nação em tempo heterogêneo", en Chaterjee, Partha: *Colonialismo, modernidade e política*, trad. Flavio Baqueiro Figueiredo, EDUFBA-CEAO, Salvador de Bahia, 2004, pp. 69-95.

organización y administración de poblaciones. En estos actos, la interpelación provocada plantea la imposibilidad de escribir “otra” Historia a partir de esa desestabilización; la imposibilidad de convertirla en contra-hegemonía, contra-narrativa: deben existir en una configuración heterogénea de la experiencia social del pasado. Porque, como plantea Nora Rabotnikof,

> esta memoria [benjaminiana] no parece construida sobre narrativas alternativas. Está hecha de chispazos, instantáneas, de imágenes que relampaguean […esas] imágenes y objetos que nos hablan de los sueños incumplidos del pasado.[68]

Es por eso que sus argumentos instalan “relaciones peligrosas” y generalmente sus reclamos no son atendidos. *Justamente porque invitan a pensar por fuera de cualquier tipo de episteme que regularice, legisle, disponga obediencia gnoseológica y garantice la configuración identitaria a partir de un dispositivo disciplinar hegemónico.*

Las palabras del líder indígena son ilustrativas para este punto:

> …no creo que [los pueblos originarios] estemos nunca adentro de un museo de la memoria. No porque no se diga que somos parte de *los que habitaron el país* [hace gestos de comillas], sino porque no tengo esperanzas de que el Estado reconozca el genocidio. No porque ellos piensen que no existió, sino porque aquí lo que se pone en juego es el territorio, la propia base de la república. Hoy en día no hay mucho que jugarse para reconocer el genocidio de los años setenta y pedir perdón. Hace años sí. Hoy no. Y por suerte reconocieron y pidieron perdón. Pero el terrorismo de estado en una historia de más

[68] Rabotnikof, Nora: “El ángel de la memoria”, en Echeverría, Bolívar (comp.): *La mirada del ángel. En torno a las* Tesis sobre la Historia *de Walter Benjamin*, *op. cit.*, p. 164.

> de cien años pone otra cosa en juego: el territorio, la tierra, y reconocer eso es reconocer la expropiación, y esa…esa sí es *otra historia*. Un museo que muestre eso es un museo que reconoce un etnocidio pero también sus consecuencias a largo plazo en la sociedad...[69]

Estos argumentos son importantes para comprender el uso estratégico de los equívocos históricos que el Movimiento Indígena está haciendo, en palabras del líder. Porque si pensamos en la viabilidad conceptual, la impugnación a su argumento provendría, en términos de teoría política, por llamar *terrorismo de estado* al *genocidio* indígena.[70]

[69] Entrevista con M. B., Buenos Aires, 29 de noviembre de 2005. Cursivas mías.

[70] La idea de aplicar el concepto contemporáneo de genocidio contra los indígenas estaba ya bastante discutida por las alas más radicales del pensamiento político e intelectual, no así la de tomar la categoría *terrorismo de estado*. Incluso existe una "Red de Estudios sobre Genocidio y Política Indígena en Argentina" conformada por investigadores de la Universidad de Buenos Aires, Universidad de Comahue, y algunas organizaciones militantes. Los argumentos para abrevar en la tesis genocida de las "Campañas al Desierto", en términos estrictamente históricos, son básicamente dos: a) la utilización recurrente de la expresión "exterminio" en el discurso político. Ejemplos de ello son la conocida argumentación sobre la necesidad de "*exterminar* a los indios salvajes y bárbaros de Pampa y Patagonia", utilizada en el Congreso en 1878, así como las nociones vertidas por el gobernador de Buenos Aires en la década de 1820, Martín Rodríguez, que hablaba de *exterminar* a los indios, tanto nómades como sedentarios. Como corolario, Sarmiento expresaba en el diario *El Progreso* en 1844 la tan citada pregunta: "¿Lograremos *exterminar* a los indios? Por los salvajes de América siento una invencible repugnancia sin poderlo remediar…". b) el segundo argumento se centra en probar la existencia de poder concentracionario (o específicamente "campos de concentración") en la Patagonia Austral de finales del siglo XIX. En una entrevista de 2006, los investigadores de la UBA Diana Lenton y Walter del Rio explicaron que "en Valcheta [Río Negro], por ejemplo, se registran [a finales del siglo XIX] campos de concentración con alambres de púas de tres metros de alto, con gente muriendo de hambre por no tener qué comer. Eso se lee en las memorias de los viajeros galeses". *Cf*. Herreros,

Fundamentalmente porque este genocidio entraría dentro de la categoría de las "guerras fundadoras", de la génesis jurídicamente violenta del Estado nacional moderno. Cuando hablamos de terrorismo, pensamos en el siglo XX, porque es la definición de la *ilegalidad* de los métodos lo que está en juego en su aplicación, cosa que en términos estrictamente teóricos podría objetarse en el caso del genocidio indígena. Sin embargo, el representante del Movimiento es conciente de ello. Su uso es contextual y estratégico: se trata de *renombrar* el genocidio para articularlo históricamente, reconocer la génesis violenta del Estado nacional, violencia que reaparece, reconfigurada, en los pliegues de la temporalidad histórica. Con la salvedad del elemento territorial, estas palabras apelan indirectamente a suturar dos puntos clave, en apariencia separados. El primero se asemeja a la distinción que hacía Benjamin entre una violencia *para fundar el derecho* y una violencia *para conservar el derecho.*[71] El segundo es la problemática obvia del despojo material. En un Estado nacional como el argentino, donde el reconocimiento mismo

---

Leonardo: "Estudio sobre Campaña del Desierto confirma genocidio contra mapuches", *Pagina Digital*, 04/08/06, http://www.paginadigital.com.ar/articulos/2006/2006prim/educacion5/estudio-desierto-viernes-040806.asp, último acceso: 20/06/07; para una discusión amplia véase también Mazzeo, Miguel: "Julio A. Roca: emblema de opresión. Notas sobre los orígenes de la barbarie del Estado argentino", en Bayer, Osvaldo (coord): *Historia de la crueldad argentina,* t. I: *Julio Argentino Roca*, Ediciones del CCC, Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, 2006; pp. 29-58. Personalmente, no soslayo los problemas de la "aplicación" de un concepto como el de genocidio, criminalizado en 1948 por Naciones Unidas y refrendado por la Corte Internacional del Crimen en 1998, a las dinámicas del siglo XIX. Pero en general, como podrá desprenderse a lo largo de este capítulo, esos problemas están atravesados por lógicas políticas. En sentido estricto, la documentación existente otorga evidencia histórica contundente sobre *una planeación organizada del exterminio de varios grupos étnicos en la región. Cf. Idem.*

[71] *Cf.* Benjamin, Walter: *Para una crítica de la violencia,* trad. del inglés Héctor Murena, Leviatán, Buenos Aires, 1995, pp. 39 y ss.

de los "pueblos originarios" tuvo que esperar hasta 1994 para insertarse *de iure* en la Constitución Nacional, su tentativa de posición pública en la memoria nacional como víctimas de genocidio inserta otro tópico: el de la *reparación*.

En este caso no se trata de una reparación sólo simbólica: la *marca* de la intención originaria del Estado está presente en el reclamo contemporáneo de los sujetos. Primero, indígenas: traen al presente la marca-signo de la raza, aquello que *se ve* hecho cuerpo, dirá Rita Segato, no como diferencia objetiva sino como lo que se arrastra en una cadena temporal, material y simbólica, de despojos, explotaciones, e imposición asimétrica de la diferencia.[72] Segundo, indígenas que reclaman un territorio: marca histórica de la violencia patrimonial, *de pillaje*, cuyo reconocimiento oficial, si se hiciera, sellaría el nacimiento espurio del Estado (recordemos que los argumentos justificatorios interpuestos hasta la extenuación, en aquella época y luego por la historiografía liberal, aducen a las ideas matrices de la civilidad occidental: la modernidad y el progreso).[73] *Todo* el pasado parece estar dispuesto a obrar como palimpsesto desde el nuevo Estado que pretende fundarse en la Argentina post-crisis, y *muchas* certezas históricas pueden ponerse en duda: *menos aquellas intenciones fundadoras*.

Repensar desde allí la temporalidad histórica implica entre otras cosas, seguir profundizando en el presente argentino como Estado-nación poscolonial. Pensar otras formas, (en la clave indígena, por ejemplo), de leer el acontecimiento,

[72] *Cf*. Segato, Rita: "Raza es signo", en Segato, Rita: *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de las políticas de identidad*, *op. cit*.

[73] *Cf*. Navarro Floria, Pedro: *Los que llegaron primero. Una historia indígena del sur argentino…*, *op. cit*.; Campione, Daniel: "Roca ante la historia. Puntos de vista acerca de una época", en Bayer, Osvaldo (coord.): *Historia de la crueldad argentina,* t. I: *Julio Argentino Roca*, *op. cit*., pp. 59-101.

proponer mecanismos analíticos alternativos para comprender estas memorias invisibilizadas.[74] Tener presente que, como piensa Spivak, "entre las técnicas de producción del conocimiento moderno y las estrategias coloniales de poder, no existe una relación de exterioridad".[75]

Federico Lorenz plantea que la(s) memoria(s) "subsumen otras categorías analíticas mucho más definidas y que pueden ser acabadamente políticas." Así, la categoría analítica de memoria

[74] Es evidente, no sólo por el caso argentino sino más espectacularmente por lo que ocurre con México, Bolivia, Brasil o las múltiples "fronteras" norteamericanas, que estamos ante procesos de re-configuración de lo que Walter Mignolo denomina las "memorias de un solo lado" gestadas por el criollismo "mestizo y confuso" del siglo XIX, a la sombra de la "doble conciencia" que genera la diferencia colonial: según Mignolo somos parte del "hemisferio *occidental*" en una operación epistémica confusa que genera la idea errada de una pertenencia "diferida" a *Occidente*. Mignolo, Walter: "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad"; en Lander, Edgardo (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 65 y ss.

[75] Spivak, Gayatri. "Post-Structuralism, Marginality, Post-Coloniality and Value", *op. cit.*, p. 59. Al respecto expresa Santiago Castro-Gómez: "ninguna teoría sociológica puede 'representar' objetos que se encuentren por fuera del conjunto de signos que configuran la institucionalidad del saber en las sociedades modernas. Todo saber científico se encuentra, ya de antemano, codificado al interior de un tejido de signos que regulan la producción del 'sentido', así como la creación de objetos y sujetos del conocimiento. Es, entonces, desde una cierta 'política de la interpretación' (materializada en universidades, editoriales, centros de investigación, instancias gubernamentales, etc.) que se producen los 'efectos de verdad' de una teoría". Castro-Gómez, Santiago: "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón", en Castro Gómez, Santiago; Medieta, Eduardo (eds.): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa, México, 1998. Disponible en http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/, última consulta: 30/04/07.

corroe el tiempo histórico, anclando el proceso histórico en experiencias individuales y colectivas, subordinando el marco a la experiencia que lo percibe y lo relata.[76]

Ahora bien, también debemos tener en claro que "tiempo histórico" es *otra* categoría, y no una sustancia acabada e inalterable; y en todo caso, lo que *las prácticas de memoria* corroen, justamente por estar ancladas en la experiencia, es la *institucionalización* de ese tiempo histórico (moderno, vacío y homogéneo) en una normatividad regulada y naturalizada. El marco histórico puede subordinarse a la experiencia pero no subsumirse allí, porque ella lo constituye. En todo caso desentrañarlo es lo difícil. Si una de las tareas básicas que nos queda desde la disciplina es, al decir de Dipesh Chakrabarty, provincializarla ("provincializar Europa" es, esencialmente, provincializar su historia) y sustraerla del metarrelato del Estado nacional,[77] entonces la memoria como "corruptora" del tiempo histórico cumple un cometido político básico. Ahora bien, esto no debería implicar una celebración acrítica o una aceptación de cualquier *rememoración* como memoria.[78] Al contrario, debería convocar a una vigilancia anclada en la cadena experiencial.

Esa apropiación de la memoria pública como memoria colectiva, patrimonio nacional e histórico, simbólicamente devela algunos mecanismos de lo que Aníbal Quijano ha lla-

[76] Lorenz, Federico: "Rechazo al premio consuelo. Sobre la memoria como fin", *op. cit*.

[77] Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference, op. cit*.; Chakrabarty, Dipesh: "Poscolonialismo y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?"…, *op. cit*.

[78] Debemos recordar aquí las aclaraciones que hacía Ricoueur entre memoria e imaginación. La primera está atravesada por la paseidad, por la imposible refutación de que la cosa ausente no haya sido. Esa imposible refutación está anclada en la experiencia. *Cf*. Ricoeur, Paul: *La memoria, la historia, el olvido…*, *op. cit*., pp. 573 y ss.

mado la *colonialidad del poder*. El autor peruano plantea un punto nodal a nuestra cuestión: en Latinoamérica no puede existir ninguna sociedad completamente *nacionalizada*, homogeneizada exitosamente, poque esto habría necesitado de la democratización radical de la sociedad y el Estado,

> …lo cual hubiera implicado, y aún debe implicar, el proceso de la descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales entre las razas, o más bien entre grupos y elementos de existencia social europeos y no europeos…[79]

Cabe la pregunta sobre si esa democratización es facultad de alguna nación en el mundo, pero la cita es pertinente porque alude al doble gesto memorial del movimiento indígena queriendo ser de algún modo parte de las víctimas evocadas en la ESMA. Ese gesto intenta exponer la violencia fundadora como violencia racista y marcar un requerimiento de lectura como continuidad temporal. Pero además, devela que en el caso argentino el primer paso necesario no es la descolonización de las relaciones sociales, sino *la aceptación de que en el mapa social existen relaciones que es preciso descolonizar*.[80]

En un trabajo reciente y con un objeto de estudio muy diferente al mío, Rita Segato expone el imperativo nodal más general en el que intento inscribir también mi análisis:

[79] *Cf*. Quijano, Aníbal: "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo (comp.): *La colonialidad del poder. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires, 2000, p. 237.

[80] Palermo, Zulma: "¿Es posible descolonizar la universidad?", en Mignolo, Walter (coord.): *On Decoloniality,* Special Issue of *World and Knowledges Otherwise. A Web Dossier*, vol. 2, dossier 1, 2007, http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/documents/formattedZulma-Palermo.pdf, último acceso: 22/11/07.

> la necesidad de percibir una continuidad histórica entre la conquista, el ordenamiento colonial del mundo y la formación poscolonial republicana que se extiende hasta hoy.[81]

Esto no quiere decir que no haya bifurcaciones y quiebres, o desplazamientos radicales entre la colonia y el presente (lo cual sería un absurdo): más bien implica que en esos desplazamientos no existe un borramiento, una erradicación. Las acciones del Movimiento Indígena y la de la apropiación de la "ronda" de la plaza, produjeron un quiebre performativo porque usaron trazos instalados de memoria pública para *pronunciar lo indecible*. Y su lenguaje nos recuerda que

> el "otro" no está nunca afuera o más allá de nosotros; emerge necesariamente en el discurso cultural, cuando pensamos que hablamos más íntima y autóctonamente "entre nosotros"...[82]

[81] Segato, Rita: "El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción", *Nueva Sociedad*, 208, marzo-abril de 2007, p. 158. En este artículo puede consultarse un análisis más extenso sobre colonialidad y raza.

[82] Bhabha, Homi: "Narrating the nation", *op. cit.*, p. 6.

V
ESPECTROS DE LA NACIÓN: MONUMENTO, TIEMPO PASADO Y TIEMPO GENEALÓGICO EN DOS TEXTOS LITERARIOS

Eres bueno para eso de la memoria, Melitón. No cabe duda. Y el gobernador nomás reía…Y a la hora de los discursos se paró uno de sus acompañantes. Y habló… Habló de Juárez que nosotros teníamos levantado en la plaza y hasta entonces supimos que era la estatua de Juárez, pues nunca nadie nos había podido decir quién era el individuo que estaba encaramado en el monumento aquel. Siempre creíamos que podía ser Hidalgo o Morelos o Venustiano Carranza, porque en cada aniversario de cualquiera de ellos, allí les hacíamos su función. Hasta que el catrincito aquel nos vino a decir que se trataba de don Benito Juárez. ¡Y las cosas que dijo! ¿No es verdad, Melitón? Tú que tienes tan buena memoria te has de acordar bien de lo que recitó aquel fulano…

Juan Rulfo

En este capítulo examinaré obras literarias que conciernen a la memoria pública (aunque no exclusivamente), a las "reinscripciones" de la historia y a las significaciones de la nación, específicamente en dos escritores. El primero es

Ivan Vladislavic, sudafricano, nacido en 1957 y radicado en Johannesburgo; el segundo es Carlos Gamerro, argentino, nacido en 1962 y radicado en Buenos Aires. Una misma generación, un tiempo similar del "testigo paralelo" de los horrores históricos de la dictadura militar y el *apartheid*, respectivamente. En ambos casos estudiaré una obra particular de cada uno: en el caso de Ivan Vladislavic, un libro de cuentos: *Propaganda by monuments and other stories*[1] (específicamente trabajaré dos relatos); y en el de Gamerro, una novela: *El secreto y las voces*.[2]

En cuanto a la inclusión de la literatura en un trabajo sobre producciones públicas acerca del pasado y sobre la construcción rizomática de la memoria, hay dos criterios que merecen ser explicitados. El primero tiene que ver con la temática abordada en las dos obras que analizo. Tomar como tema "la" literatura cuyo tópico central sea el *apartheid* o la dictadura se convertiría en un libro en sí mismo y, además, excede mi campo de formación y de estudio. Lo que interesa a los objetivos de este trabajo es lo que estos dos escritores ponen en escena literaria en su obra: una narrativa particular sobre las políticas públicas de la memoria, y en especial, sobre artefactos monumentales y su capacidad de significar en momentos históricos específicos. Abordan a los monumentos y los museos sobre (o en) periodos traumáticos

[1] Vladislavic, Ivan: *Propaganda by monuments and other stories*, *op. cit*. En adelante se citará PM en el cuerpo del texto.

[2] Gamerro, Carlos: *El secreto y las voces*, *op. cit*. Sin embargo, advierto que en los casos en que sea necesario recurriré a la novela anterior del mismo autor, *El sueño del señor juez*, por tratarse de una obra cuya trama transcurre en el mismo espacio, pero en distinto marco temporal, como analizaré luego. Esta novela, junto con *El secreto y las voces*, y *Las islas* –escrita en 1991– forman de alguna manera una trilogía que reúne espacios, personajes y un núcleo común: la historia argentina y sus oprobios: la "conquista" del desierto, la última dictadura, la guerra de Malvinas. *Cf*. Gamerro, Carlos: *El sueño del señor juez*, La Página, Buenos Aires, 2005 [1994].

como tema central, y no (o no sólo) el periodo en sí. A su vez, ambos autores tienen como referencia –a veces tangencial– una crítica al horizonte totalizante de la historia nacional. Lo importante es que esa crítica *usa* el espacio de la literatura, no-regulado en procedimientos historiográficos, para exponer una narración en la clave ya citada de Pontalis, permitiendo las asociaciones libres, "disociando las relaciones instituidas".[3] Esto no se hace en ninguno de los casos para canonizar otra narrativa, sino para colocar el signo de la advertencia, del malestar junto con el principio –fuera de toda ingenuidad– de la duda epistémica.

El segundo criterio considera el poder simbolizador que tiene la literatura para referir a momentos de quiebre, fronterizos o traumáticos. En otras palabras, el poder de la literatura (que por lo general no tiene la historia por razones de exigencia disciplinar entre "objetividad" e "imparcialidad", como señalábamos en la introducción) para hacer poética al "impacto del hecho". Como expresa Geoffrey Hartman, quien ha estudiado las relaciones entre violencia histórica y literatura,

> …en la literatura, como en la vida, el evento más simple puede resonar de manera misteriosa, estar investido de aura, y tender a simbolizar. En este sentido, lo simbólico no implica una negación de la evidencia, de lo literal o referencial, sino más bien su inexplicable intensificación.[4]

Propaganda by monuments and other stories fue escrito en Johannesburgo y publicado en 1996 en Cape Town. El contexto, ya no hará falta ahondar, es el de una Sudáfrica convulsionada por las emergentes "memorias múltiples" del

[3] Cit. en Augé, Marc: *Las formas del olvido…*, *op. cit.*, p. 31. Véase cap. "Sujetos de la nación, reclamos a la historia".

[4] Hartman, Geoffrey: "On traumatic knowledge and Literary Studies", citado en Berger, James: *After the end*, *op. cit.*, p. 226, nota 5.

apartheid, posibilitada en gran medida por los reportes de la TRC, en su máximo nivel de publicidad y reacción. En un momento en el que era necesario, pero además políticamente correcto, exponer cualquier elemento referente a la construcción de la "nueva memoria" nacional, el libro de Vladislavic se lanza como un interrogante y como una advertencia. El interrogante: ¿qué tipo de memoria, desde dónde y para qué, se estaba "erigiendo" en la Sudáfrica recientemente liberada del *apartheid*? La advertencia: ¿no se correrá el riesgo de banalizar los elementos clave de la *memoria ejercida* mediante la proliferación acrítica de artefactos que pretenden rememorarlo *todo*? ¿No estaría Sudáfrica "monumentalizando" otro tipo de memoria que cancela la posibilidad de crear un lenguaje alternativo sobre el despliegue narrativo del pasado?

En el cuento que da nombre al libro del escritor sudafricano Ivan Vladislavic, "Propaganda by monuments", Boniface Khumalo, un tabernero y taxista del ex Transvaal, dirige una carta al Ministerio de Relaciones Exteriores en Rusia. En ella menciona la reciente apertura de su taberna –aprovechando la relativa libertad de acción después de la caída del *apartheid*– y manifiesta que está al tanto del desmantelamiento de los antiguos monumentos propagandísticos de la ex Unión Soviética.[5] El motivo de la carta enviada por Khumalo es pedir al actual gobierno ruso que se le remita el

[5] Para un estudio sobre las estatuas y monumentos emblemáticos del comunismo después de la caída del bloque véase Nadkarni, Naya: "The death of socialism and the afterlife of its monuments: making and marketing the past in Budapest's Stone Park Museum", *op. cit.*, pp. 78-95. Es interesante el anclaje empírico de Nadkarni en Budapest porque permite comprender que no existió una única política pública de la memoria del comunismo después de su caída, incluso porque las estrategias oficiales de desmantelamiento de la memoria social siguen vertientes diferentes. Desde la literatura, es referencia obligada la obra de Kundera. *Cf.* Kundera, Milan: *El libro de la risa y el olvido*, Seix Barral, México, 1989.

permiso para adquirir una enorme cabeza de Lenin, dada la ineficacia de los viejos monumentos. Su intención era transportarla hasta Sudáfrica, dado que quiere denominar a su negocio "V. I. Lenin Bar and Grill", y quiere ornamentar su interior con la cabeza del icono histórico.

Todo el cuento transcurre entre la carta de Khumalo y el traductor del Ministerio de Relaciones Exteriores ruso (Grekov), lo cual deja entrever en un enredo de subjetividades, los propios desplazamientos de una especie de traducción cultural sobre qué es (incluso dónde queda) Sudáfrica para Grekov; y qué había significado el *apartheid* para él. La extrema ironía con que Vladislavic encara la historia, va acompañada de una crítica mordaz de las políticas de la memoria. La crítica política que hace Vladislavic también ahonda sobre los límites de la representación y la osificación de los artefactos de la memoria impuesta. En su primera carta, Khumalo explicita al ministro ruso:

> El *apartheid*, como sabrá, se está desmoronando. Recientemente usted visitó una nueva Sudáfrica buscando oportunidades comerciales [misión comercial a Sudáfrica, chequear c/ Grigoriev].[6] Aquí hay una! Quiero decir, un negocio! Ambos acumularemos grandiosos beneficios. V. I. Lenin Bar & Grill abrirá sus puertas (el primero de mayo como truco publicitario) con fiestas y agasajos nunca vistos, tragos gratis, *braaid sheep*[7] [cordero asado], vacas [carne de vaca], *chipniks* [prostitutas], miembros de los medios de comunicación (TV2 y 3, Mnet [!]),

[6] Las sentencias entre corchetes corresponden a las "glosas" que el traductor Grekov había hecho a la carta original. Es interesante que en el cuento, el lector sólo tiene acceso a la supuesta traducción al ruso con las anotaciones del traductor (obviamente el texto está enteramente en inglés).

[7] He optado por dejar algunas expresiones locales en inglés que aparecen en cursivas para que se comprenda el acto de traducción glosado por Grekov y no se interponga un segundo acto (el mío).

> *Lucky Dube* [sweepstake?], Small Business Development Corporation (SBDC), representantes de organizaciones diversas (SAPC, ANC, PAC, ACA, FAWU, MAWU, BAWU, etc.). [Chequear] Será un *splash* [ser algo un *splash*, atraer mucha atención] para el turismo y las relaciones internacionales (PM, p. 24).

La mercantilización de la memoria y de los "sitios de memoria" vuelve sobre este relato como una forma irónica de traducción. Lo que en la Rusia soviética deja de representar (por imposición oficial nuevamente) como símbolo colectivo, en la era post-*apartheid* sudafricana puede entrar a ser una pieza más del espectro cultural del turismo cosmopolita.

Grekov decide ir a "buscar", por su propia cuenta, la cabeza monumental de Lenin de la que habla la carta desde Sudáfrica. Su actitud refiere a la aparente "naturalización" de la propaganda conmemorativa del marxismo-leninismo. Va en busca de la estatua que está en Moscú, en su ciudad, en su espacio, pero que él no recuerda, y de hecho parece "verla" por vez primera en el "encuentro" que se produce entre Grekov y la cabeza esculpida, que es "dotada de significancia como el pasado encontrando al presente, lo inmediato y personal enfrentando lo general y lo histórico".[8] Esta naturalización –nuevamente debemos recurrir a la metáfora de la osificación– del artefacto conmemorativo se une al momento preciso en el que llega Grekov: la cabeza está siendo derribada de su pedestal en ese mismo momento por dos empleados del municipio (PM, p. 17). "Los ojos de la cabeza de Lenin miraban directamente a Grekov" (*Idem*). Con un recurso preciso de sinestesia literaria, el cuento narra cómo Grekov percibe los cambios de actitud en la cara esculpida de Lenin mientras él se va acercando, aunque sus ojos siempre se dirigen a él.

[8] *Cf*. Warnes, Christopher: "The making and unmaking of history in Ivan Vladislavic's *Propaganda by monuments and Other Stories*", *Modern Fiction Studies*, 46, 1, 2000, p. 74.

> Desde una escala más pequeña, este fenómeno podría ser calificado como un milagro; desde esta escala, se trataba indudablemente de una cuestión de perspectiva (*Idem*).

Con una escalera que le llega a la oreja esculpida, dos empleados en overol trepados sobre "la pelada" de Lenin en grúas hidráulicas sujetando el pedestal, la ridiculización del monumento colosal se transforma en una muestra de la degradación por medio del realismo grotesco como recurso literario. En ese momento comenzó la labor de sacar la estatua.

> Grekov era el único adulto que se había aventurado a observar esa pieza[9] de historia derribándose de su pedestal (…) Cuán pronto la gente se aburre de la tarea de hacer y deshacer la historia, pensó Grekov, recordando los cientos de miles que se habían agolpado en las calles para mirar caer los primeros monumentos. Observando la esquina vacía (…) sintió una sensación inconfortable de complicidad con las figuras de overol y su equipamiento vandálico (PM, p. 18).

Una interesante conversación se da entre Grekov y uno de los empleados que está derribando la cabeza colosal. Siete monumentos se habían desmantelado ese mes, asevera el empleado.

> –¡No es cierto! ¿Y dónde los ponen?
> –En el montón de desechos…de historia.
> –No, hablo en serio –insistió Grekov– (…) ¿Qué pasa con ellos? Soy estudiante, ¿sabe? Y estoy haciendo un trabajo sobre monumentos".
> (…)
> –Veamos. Primero, los de bronce. Esos se funden y se vuelven a usar en objetos útiles como picaportes y pasamanos.

[9] La palabra en inglés es *lump*, que tiene la doble acepción de bloque de piedra (o de historia).

> Después están los de piedra: esos se muelen en pedregullo y son diseminados en los caminos de nuestros parques públicos para que los ciudadanos no se tropiecen. Ahora los de mármol –aunque no hay muchos– y los de granito de buena calidad: los más bellos se cortan en lonjas para ser utilizados como lápidas sepulcrales o para ser incrustados en monumentos de los nuevos héroes, los más pequeños, claro, que permitan ajustar las nuevas orejas y narices. Pero los más feos, como éste, se quedarán, o más bien serán *preservados*,[10] porque fueron hechos por artistas famosos hace mucho tiempo; y deberán ser limpiados y colocados en museos (PM, p. 20).

Decía Kundera con respecto a Praga:

> por calles que no saben cómo se llaman vagan los fantasmas de las estatuas derruidas. Las destruía la reforma checa, las destruía la contrarreforma austriaca, las destruía la república checoslovaca, las destruyeron los comunistas y han sido destruidas hasta las estatuas de Stalin. En el lugar de todas aquellas estatuas derruidas crecen hoy por toda Bohemia miles de estatuas de Lenin, crecen como la hierba entre las ruinas, como melancólicas flores de olvido.[11]

Casi un extraño presagio. En Vladislavic, la degradación de la figura simbólica de la historia no sólo aparece como la descomposición de una figura monumental –del comunismo, vale la pena aclarar– en objetos cotidianos de consumo. También se muestra un registro de transferencia de poder:[12] los que "hacen con" el símbolo de la historia son los dos obreros que disponen. Segunda degradación en medio del realismo que provoca, al decir de Bajtin, la risa

[10] Cursivas en el original.

[11] Kundera, Milan: *El libro de la risa y el olvido*, *op. cit.*, p. 226.

[12] *Cf*. Warnes, Christopher: "The making and unmaking of history…", *op. cit.*, p. 75.

transgresora,[13] menos en los protagonistas del cuento que en el lector desprevenido. Se preserva de los monumentos lo que está autorizado por las reglas del campo museográfico. En la valorización de la utilidad del símbolo que hace el empleado, *lo más feo* tiene tal vez el peor destino: ir a un museo, no poder *servir* a la *nueva* historia. En la sutil cursiva que Vladislavic imprime en el diálogo –colocándose él mismo como autor– *preservar* no es lo mismo que valorizar, puesto que se mantiene intacto, justamente, lo que *no sirve*.

Luego de esa conversación, finalmente la grúa hidráulica se pone en funcionamiento y la cabeza de Lenin comienza a desplazarse, de tal manera que miraba "*hacia atrás,* aunque no podía decirse si por accidente o adrede"[14] (PM, p. 20). Nada había quedado en el pedestal,

> un solo pedazo de hierro, una púa filosa emergiendo del concreto (…) Era difícil imaginar otra cosa en ese lugar. Pero esa es la única certeza que tenemos, pensó. *Algo habrá en su lugar* (PM, p. 21).[15]

La "decapitación" de un símbolo visual referente al marxismo-leninismo, marca "la habilidad del significante para seguir significando incluso después de la muerte de su referente y de la ideología que significaba".[16] En palabras de Warnes,

[13] *Cf.* Bajtin, Mijail: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais,* Alianza editorial, Madrid, 1999.

[14] Cursivas mías. Más adelante analizaremos las implicaciones de esta aclaración.

[15] Cursivas mías.

[16] Warnes, Christopher: "The making and unmaking…", *op. cit.*, p. 75.

> *Propaganda by monuments* se focaliza en la culminación del comunismo soviético y del *apartheid*, y dado que estas metanarrativas unificadoras son desmanteladas, las propiedades polisémicas de los significantes se tornan claras en tanto que evidencian la provisionalidad de los significados e interpretaciones fijas.[17]

En el final del cuento, Khumalo se encuentra en Pretoria con la estatua de Johannes Strijdom.[18] El paralelismo con el encuentro de Grekov y la estatua de Lenin es emblemático, porque fue Strijdom el que cortó las relaciones diplomáticas entre la Unión Sudafricana y la Unión Soviética en 1956. Al ver la estatua y reparar en ella, Khumalo recuerda que cuando fue develada en 1972, se habían sucedido rumores acerca de la imposibilidad de que la enorme cabeza quedara en pie en ese pedestal que "desafiaba las leyes de la arquitectura, y también de la naturaleza" (PM, p. 35). El monumento del *apartheid era* el *apartheid* en parte. Su analogía como una "edificación" inestable que desafió las leyes internas del funcionamiento social y las regulaciones externas del capitalismo internacional es conocida. Sin embargo, como la estatua de Strijdom, el *apartheid* siguió –y seguía para Khumalo– en pie.[19]

[17] *Idem*.

[18] Johannes G. Strijdom fue una de las figuras emblemáticas de la "edificación" del *apartheid* durante la década de 1950. Líder del Partido Nacionalista de aquellos años y primer ministro de la Unión Sudafricana entre 1954 y su muerte en 1958. Fue el segundo primer ministro del *apartheid*, y se lo conoce por su dureza en las políticas y por haber quitado a los *colourds* del padrón de votantes.

[19] Lo irónico, incluso con el propio cuento de Vladislávic, es que el 31 de mayo de 2001 ese busto de Strijdom, ubicado en la "Strijdom Square" en Pretoria, en efecto se desplomó e hirió a dos transeúntes. Además, esto sucedió el Día de la República, que conmemora el 31 de mayo de 1961 cuando Sudáfrica dejó de formar parte del Commonwealth y se instituyó en república independiente. *Cf.* "Apartheid bust smashed", BBC *News*

> Después de un rato [Khumalo] comenzó a ver cómo –pero no necesariamente por qué– lo imposible empezaba a suceder (PM, p. 38).

Ese es el final del cuento y en una cadencia sugestiva la pregunta persiste: ¿*Qué* era lo imposible? Probablemente una reflexión del personaje sobre el desmantelamiento del *apartheid* visto desde unos años antes a 1992, fecha explícita de los sucesos del cuento. Tal vez una elipsis sobre la forma demasiado similar en la que Grekov y Khumalo habían estado sujetos a dos metanarrativas específicas y oprimidos peculiarmente por ellas, el comunismo soviético y el *apartheid*. Más aún, una forma de adjuntar las similitudes de las políticas estatales de conmemoración impuestas por significantes arbitrarios y el comienzo, en ambas partes del mundo tocadas por el cuento, de una *des*-naturalización que experimentan los sujetos de la historia.[20] O tal vez sea, conjuntamente, el traspaso de sujeciones simbólicas de dos individuos tangencialmente unidos desde realidades autoritarias, a la sujeción con otra realidad que se filtra a lo largo del cuento: la mercantilización de los significantes, la banalización de los referentes en una nueva metanarrativa de globalización y lógica transnacional. A su vez,

> no hay una autoridad narrativa última que quede clara en esta historia, para confirmar o disputar esta clausura interpretativa. En una historia que aparentemente se focaliza en las culminaciones aparentes de las narrativas del comunismo y del *apartheid*, lo que nos queda claro es que la clausura misma

31/05/2001, http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/africa/1362381.stm, última consulta: 21/02/07.

[20] Una especie de *consciencia* que instaura la diferencia entre el uso de la memoria ejercida y el abuso de la memoria manipulada, obligada o impedida. *Cf*. Ricoeur, Paul: *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit*., pp. 82-124.

puede ser provisional y artificial, a pesar de que aparenten lo contrario.[21]

El segundo cuento que analizaré profundiza estas reflexiones, y se centra en un artefacto específico emblemático del *apartheid*, el banco "sólo para blancos" ("The WHITES ONLY Bench").[22] La trama se dirime como un conflicto de intereses que es, en realidad, una pugna sobre las nociones de *representación* del pasado. En los espacios públicos existían banquetas en las que sólo los blancos podían sentarse, como consecuencia de la *Separate Amenities Act* de 1953. El relato se sitúa en un tiempo vagamente definido, post-*apartheid*, en una ciudad que por las características desglosadas, podría ser Johannesburgo. En la trama aparece una disputa simbólica sobre las posibilidades y los alcances de la significación en la representación del pasado, y la misma se evidencia en las posiciones contradictorias que tienen Strickland, la nueva directora de un supuesto museo del *apartheid* que se está creando; y Charmaine, una de las museógrafas que trabajan en su creación. Mientras el "pragmatismo" de Charmaine se define por la elaboración de una réplica del banco (dado que no era fácil encontrar un original en los tiempos contemporáneos en los que habían sido recompuestos o remodelados los objetos públicos que simbolizaban el *apartheid*), la directora se empecina en la obtención de un asiento original que haya sido uno de los que *verdaderamente* se habían colocado durante el *apartheid*. Aunque Charmaine se había documentado al respecto, la idea de "recrear" un banco ponía en duda, para Strickland, la seriedad del proyecto museográfico:

[21] Warnes, Christopher: "The making and unmaking of history…", *op. cit.*, p. 80.

[22] *Cf.* Vladislavic, Ivan: "The WHITES ONLY Bench", en *Propaganda by monuments and other stories*, David Philip, Ciudad del Cabo, 1996, pp. 51-66.

> Esto es un museo, no una opereta de escuela preparatoria. Ser auténticos es nuestro deber histórico (PM, p. 56).

Ya puntualicé que el Museo del *Apartheid* de Johannesburgo, en efecto exhibe una banqueta similar a la descrita en el relato de Vladislavic, a las afueras del *hall* de entrada (fig. 14).[23] Casualmente durante una de mis visitas al museo, cuando le pregunté a Gary, la persona del "*bureau* de información" acerca de quién les había facilitado esa banqueta, me respondió:

> no estoy seguro de que sea original…creo que finalmente no pudimos encontrar uno y se reprodujo la banqueta, pero se la despintó un poco, para que quede así como está, *así como si fuera original, de la época…*[24]

Lo que manifiestan tanto la historia de ficción como el funcionario del Museo "real", es un conflicto por la cuestión más amplia de la "autenticidad", entre formas disímiles de asumir las posibilidades y la eficacia simbólica de la representación histórica en el presente. Sin embargo, estas posturas encontradas aluden de manera indirecta a posiciones distintas sobre cuestiones de peso teórico en el debate académico: *para qué* se recrea *in situ* un espacio del pasado (extremadamente violento), *qué* tipo de mediaciones debieran existir entre el pasado objetivado y el objeto dispuesto, y qué media en el rol político de la *exempla* como actitud pedagógica de la memoria pública.

En el primer punto, lo que el autor pone en juego es una contienda por las *funciones* de la "representancia": la transferencia del significado sólo puede estar dada, según Strickland, por la autenticidad del artefacto, más allá de la

[23] *Cf.* Cap. 2. "El pasado reordenado: alegorías invertidas y la 'memoria tutelada' en el Museo del *Apartheid*, Johannesburgo".

[24] Comunicación personal, 19 de octubre de 2006.

función de transferencia del referente, mientras que para Charmaine es esto último lo que importa: la existencia de un artefacto mediador que apele a la representación simbólica del *apartheid* en la memoria social, en la red de significados construidos, aunque no haya necesariamente correlato de fidelidad histórica con el objeto.[25] Esa "fidelidad" tiene una propiedad "aurática", deviene en objeto etnográfico como autoridad mimética, *reliquia*, consignación que transfiere una economía política de lo que es mostrado.[26] La problemática de la *veracidad* o *verosimilitud* del referente histórico se une aquí con el problema del rol político de la memoria y su imbricación con las relaciones de poder en la esfera pública.[27] El objeto *deseado* por Strickland es un banco auténtico, incluso cuando el texto deja entrever que nunca se supo si realmente el que se consiguió como real, en efecto lo era. Pero la voluntad de autenticidad de la directora estaba saciada y no es casual que este problema se acabe allí en el cuento, justamente porque "la fidelidad al pasado no es un dato, sino un deseo".[28]

El punto es que para Charmaine, el museo debe preservar significados, sentidos políticos del pasado *a través de* la objetificación *in situ*, y no artefactos que constituyan la función *per se* del dispositivo. Para ella, el asiento es

[25] En este orden y con una discusión para la literatura y su eficacia social como discurso *sobre* la historia, ver Jameson, Frederic: *The political unconscious. Literature as a socially symbolic act*, Londres, Methuen, 1981, pp. 34 y ss.

[26] *Cf*. Krishenblatt-Gimblett, Barbara: *Destination culture. Tourism, museums and heritage*, University of California Press, Berkeley, 1998, pp. 21-30.

[27] Radstone, Susannah; Hodgkin, Katherine: "Regimes of memory: an introduction"; en Radstone, Susannah; Hodgkin, Katherine (eds.): *Regimes of memory*, Routledge, Nueva York, 2003, pp. 6-14

[28] Ricouer, Paul: *La historia, la memoria, el olvido*, *op. cit*., p. 633. Aquí, deseo no es lo mismo que capricho, que empecinamiento. El deseo es la parte volitiva de la necesidad política colectiva.

un símbolo (roto) cuyo sentido debe ser "llenado" con las cadenas de significación social –y previamente– construidas. Nuevamente la cuestión de la preservación aparece en la narrativa de Vladislavic. Mientras en *Propaganda by monuments* se preserva lo que no sirve según el obrero municipal,[29] en *The 'WHITES ONLY' bench* hay un intento por preservar el fragmento del pasado, antes que por definir su sentido performativo, como si la preservación fuera el acto suficiente para la función pública del artefacto memorial. Un sentido de la "colección" aparece esbozado críticamente en los dos relatos. Lo que "merece" ser salvado[30] y atesorado es presentado como sistema autorreferente, fundamentalmente porque los artefactos "son *salvados* fuera del tiempo".[31] Esa arbitrariedad (de autoridad y autorización) es simbolizada en los argumentos contrarios de los personajes del obrero municipal (para quien se preserva lo que no sirve a la historia, pero lo que está hecho por artistas famosos), y de Strickland (para quien se preserva lo que es auténtico). La "validez" artística es dislocada de la legitimidad histórica; y la "autenticidad" es burlada, degradada en las políticas de la

[29] Véase *supra.*

[30] En inglés esta palabra tiene una carga adicional en lo que comúnmente se denomina *"salvage anthropology"*, traducido por lo general en castellano como "antropología de rescate", que comúnmente alude a las etnografías clásicas que intentaban crear un registro con la intención de "salvar" a los espacios "tradicionales" de la pérdida, la disolución o la "contaminación" con la modernidad.

[31] *Cf.* Clifford, James: "Sobre la recolección de arte y cultura", en Clifford, James: *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna,* Gedisa, Barcelona, 1995 [1988], p. 274. En este punto, Clifford analiza a la etnografía como una forma de recolección que distorsiona (o proscribe) la temporalidad de los "artefactos" descritos. Sus argumentos, sin ser idénticos, se aproximan a los de la "negación de la coetaneidad" que se imprime en la temporalidad del registro etnográfico. *Cf.* Fabian, Johannes: *Time and the Other*, *op. cit.*, pp. 31 y ss.

representación. Porque lo irónico en la historia del asiento es que el banco "genuino" que Strickland encuentra, es uno que pertenecía a la asociación de choferes municipales de colectivos, quienes accedieron a desprenderse del objeto para el museo, a cambio de una "pequeña contribución para sus arcas, el costo de reemplazo, más un diez por ciento" (PM, pp. 63-64). No hay manera, parece sugerir Vladislavic, de que lo que "merece" ser salvado escape a las relaciones de poder más contingentes y a procesos socialmente diferenciados de significación. De hecho en nuestro banco *real*, el que se asienta a las afueras del Museo del *Apartheid*, la sanción "SÓLO EUROPEOS" aparece borrada, diluida, pero su tenacidad se alcanza a adivinar atrás de la pintura descascarada. El propio oficial del museo transmitió la alegoría entre los efectos propios de la memoria y la labor reconstructiva de la exhibición: sintomáticamente "no recuerda" si este proceso de borramiento en la banqueta es el *resultado del tiempo* en uno original, o si se trata de la labor intencional de recreación, de una *voluntad* contemporánea de borramiento y de "de-mostración" de los efectos en el tiempo.

En su literatura, Vladislavic introduce una vez más el problema de la mercantilización de los objetos de memoria, y la búsqueda de beneficio que precede cualquier actitud de condescendencia con el pasado, con la historia o con la memoria del presente.[32] En este sentido, lo que es importante destacar es que la memoria es el conducto que permite un intercambio consumista porque en las sucesivas metáforas de Vladislavic, "todo" puede entrar en un sistema de mercado: la imaginación, la historia, la propia experiencia puede ser –no siempre lo es– *convertida* en mercancía. Resalto

[32] Cuando Strickland llega a concretar la operación, el tesorero de la asociación de choferes "decidió que era posible sacar partido publicitario del gesto de espíritu público de su asociación y […] encontró a un fotógrafo listo para registrar el evento para la posteridad" (PM, p. 64).

la condición de transformación porque evidentemente, los sentidos no son fijos en la historia del autor, y eso es lo que hace posible el final del cuento.

Charmaine se las ingenió para no deshacerse –como Strickland había ordenado– de su asiento "falso". Lo colocó afuera del museo, en el espacio planeado para el jardín. Allí se suceden dos hechos que vale la pena reseñar. El primero aparece discursivamente al comienzo del texto: en los primeros párrafos del cuento se nos narra que la señora Coretta King –la esposa de Martin Luther King– en una visita al recién inaugurado museo, en su paseo por el jardín se sienta sobre el banco de "SÓLO BLANCOS", en una irónica acción que es fotografiada por los medios, y publicada al día siguiente en la prensa local. Por otro lado, el cuento termina narrando un episodio antagónico: en el mismo banco del jardín, se sienta un maestro –hombre y blanco– que había llevado a sus alumnos a visitar el museo. En ese momento, el narrador omnisciente ve a una mujer negra pasar a su lado, suspirar y emitir por lo bajo una protesta ante la actitud del maestro. Adentro del museo, en la sala 27, el banco "genuino"[33] lleva adherida "una segunda prohibición, enteramente no racial, amarrada con una cadena a los apoyabrazos: POR FAVOR NO SENTARSE EN ESTE BANCO" (PM, p. 64).

En la primera escena hay un gesto de ironía que enmarca una problemática relación con el referente: por un lado, el banco que no perteneció realmente al momento del *apartheid* adquiere significación *después* de la caída del sistema racista. En ese caos, la actitud transgresora de Coretta King, deja de serlo en el momento en que el significante ha dejado de significar. Nuevamente, la perdurabilidad del poder de los signos es traída a colación por Vladislavic. En el último caso,

[33] El banco comprado a la asociación dice, en realidad, "SÓLO EUROPEOS", y no "SÓLO BLANCOS".

una segunda prohibición cae sobre el banco: ya no racista, sino generalizada:

> el museo, establecido como el repositorio para las memorias del *apartheid*, a través de un proceso de institucionalización de la historia termina irónicamente separando a esa historia de la gente a la que pertenece; el banco, un medio potencial para generar significado histórico e interpretativo, se transforma en una mera metáfora muerta.[34]

Los textos de Vladislavic, en su forma iconoclasta de tratar con la historia y la política, "juegan el papel que él quisiera que el propio museo jugase: desestabilizar la complacencia, alertarnos de la existencia del pasado en el presente y poner un signo de pregunta en el futuro".[35]

El segundo texto que pretendo analizar aquí, guarda relaciones importantes con el de Vladislavic por centrarse justamente en la discusión, desde la literatura, de algunos aspectos de los pasados públicos en Argentina. La historia de *El secreto y las voces* de Carlos Gamerro, transcurre en un pueblo argentino pequeño y común, imaginario, que se denomina Malihuel. Nunca se dice exactamente dónde está ubicado pero por las referencias –la ciudad más cercana es Rosario, había pasado por allí la frontera norte en tiempos tardocoloniales–[36] debe tratarse de Santa Fe, por otra parte,

[34] *Cf.* Warnes, Ch: "The making and unmaking of history...", *op. cit.*, p. 83.

[35] *Ibid.*, p. 84.

[36] Desde el norte de la provincia de Córdoba y centro-norte de Santa Fe, la "frontera norte" con el indio se extendía por lo que hoy es norte de Córdoba y Santa Fe, este y norte de Santiago del Estero, Chaco y Formosa. Esta "frontera" fue también parte de las "Campañas al Desierto", con una ofensiva crucial en 1876. Sobre la conformación jurisdiccional y la incorporación de estos territorios al Estado "moderno". *Cf.* Cacopardo, Fernando: "El Estado en la definición territorial de la Argentina del siglo XIX", *op. cit.*

corazón de la "Pampa Gringa" argentina.[37] Pero Malihuel reúne "otra" historia. Allí llega Fefe, el personaje principal, después de muchos años de no visitar el pueblo en el que viven sus primos y tíos. Fefe es escritor, y vuelve al pueblo para escribir la historia de un "crimen en un pueblo chico". Pero en esta historia, Gamerro intenta hilar una política de la rememoración que emerge de sus personajes y de su trama: la historia de la nación, la violencia fundadora, el despojo a los indígenas se une a la persistencia amnésica impuesta por la metanarrativa de la inmigración, y más aún, al olvido social impuesto –esa especie de fantasma que recorre la sociedad civil– sobre los sucesos acaecidos en la última dictadura militar.

Gamerro sutilmente interpela las políticas de la escritura sobre el pasado: su libro anterior, *El sueño del señor juez*, ya es parte del conocimiento público de Malihuel. Pero la continuación de la novela que marca *El secreto y las voces* le corresponde a otros personajes. Fefe llega con un propósito que no se sabrá sino hasta el final, el de develar la desaparición de su padre, Darío Ezcurra, durante los años de la dictadura militar. Nadie en el pueblo sabe que el padre de Fefe es el desaparecido Ezcurra, y todos van narrando un fragmento de la historia de aquellos años sin saber quién es el receptor. Darío Ezcurra, desaparecido –aunque se le hace saber al lector que fue arrojado en las aguas de la laguna

[37] Se denomina comúnmente de esta manera a la región geo-ecológica de Argentina llamada "Llanura Pampeana" o "Región Pampeana", la cual ocupa: la totalidad de la provincia de Buenos Aires, centro y sur de Córdoba, sureste de San Luis, norte y este de La Pampa y centro-sur de Santa Fe. Se trata de una región de clima templado, subdividida en bioma "húmedo" y "semiseco". Es la región de la Argentina apta para el cultivo de cereales y oleaginosas, así como para las pasturas de ganado ovino y bovino. Desde 1880 fue la región ocupada por la inmigración europea, y protagonizará hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial lo que en historia económica se bautizó como "el boom agro-exportador".

que circunda el pueblo–, es el personaje que desencadenará el registro memorístico de Malihuel. Narrada en primera persona, a Fefe se le hace saber la existencia de *El sueño del señor juez*, la historia ya es parte del relato historizante. En parte, Gamerro aparece como el autor desdoblado en una escena literaria que también reelabora el tiempo.

En las primeras páginas de *El secreto…,* don León Benoit, uno de los personajes que "preside" noche a noche las tertulias del bar del pueblo, arremete a Fefe:

> ¿Sabía que desde los tiempos de la colonia estamos? En los mapas antiguos ya figura la laguna. Por acá pasaba la Frontera Norte. Varios malones padecimos, y las guerras civiles (…) Historia es lo que nos sobra. 'El pueblo dos veces centenario', como dice la canción… (p. 15).

En este parlamento, Benoit alude a varios puntos que pueden trasladarse a las concepciones de la historia: desde los tiempos de la colonia *estamos*, implicando por medio del plural un sujeto colectivo del "nosotros": ¿quiénes? Los fundadores. La colonia marca una cohabitación histórica, coexistencia. Nuevamente, "varios malones padecimos": el indio es evidentemente excluido del sujeto, el indio es padecimiento, "problema".

Pero además, el pueblo se constituye en frontera. Frontera Norte, el límite "real" con el indio, pero también frontera simbólica en lo que en esos momentos se constituía, la frontera del *sujeto* nacional. Por otra parte, "el pueblo dos veces centenario" posiciona a Malihuel como sinécdoque de la nación en el momento en que el texto es escrito / y el parlamento narrado –no hay fechas, pero se supone que el tiempo del autor se funde con el tiempo del texto, esto es, año 2000 aproximadamente. En Argentina, como en otros países latinoamericanos, los últimos años han estado marcados por los preparativos para lo que se ha denominado "el

Festival del Bicentenario", rituales conmemorativos a través de los cuales en 2010 se rendirá homenaje a los 200 años que se cumplen desde el hito histórico fundador del Estado-nación, 1810.[38] A través de León Benoit, Gamerro pone una vez más a Malihuel como la reducción de escala del tiempo histórico nacional, un recurso que se repetirá a lo largo de la novela. Así lo asegura el viejo gerente de la sucursal del Banco de la Nación en Malihuel, en los años de la dictadura, don Honorio Moneta:

> …lo que pasó en Malihuel, pasó en el país. Por eso le digo, si vamos a juzgar a Malihuel debemos juzgar al país en su totalidad… (p. 62).

La historia y sus políticas, las formas de registrar, conmemorar y re-memorar son los tópicos centrales que se intersectan en *El secreto y las voces*. En esta novela, las formas de hacer presente el pasado son las características que le permiten a Gamerro sondear en una especie de arqueología de la sensibilidad histórica. Los problemas que acarrea el trabajo del historiador sobre los tiempos de la "historia reciente" es el primer problema que la novela plantea cuando el personaje-autor, Fefe, debe aclarar a don Benoit:

> Igual tenía en mente algo más actual, de los últimos, no sé, veinte años como mucho –digo, y luego, advirtiendo o imaginando un respingo alarmado, aclaro: –igual es una obra de ficción, no, no un documento (p. 15).

Dos elementos se advierten en este espacio del relato: en primer lugar, el difícil testimonio de los "últimos años", evidentemente referido a los años de la dictadura. La aclara-

[38] Para un debate sobre este punto véase Nun, José (comp.): *Debates de Mayo. Nación, cultura y política*, Gedisa, Buenos Aires, 2005, especialmente pp. 14-26.

ción del autor-personaje es significativa: no es un documento, no es historia, no se pretende exhumar lo inenarrable. Toda una política de la historia que reinó en el país y que se denominan actualmente "los años de la transición" en términos de políticas de la memoria, 1987 (año de promulgación de las leyes del perdón durante la presidencia de Alfonsín) a 2003 (fecha en que se declara oficialmente la creación de un Museo de la Memoria en la ex ESMA).[39]

Con esto se relaciona un "accidente" geográfico que acompaña a Malihuel como alegoría: la laguna. Además de una característica de los pueblos de la pampa, tiene en este caso significados adicionales: fue la frontera natural con el indio,[40] fue el balneario del que el pueblo vivió mucho tiempo como atractivo turístico de la zona, como lugar de pesca. Sin embargo, la laguna es también el acecho del peligro, bajo el cual todo el pueblo puede desaparecer. Y en un segundo plano la laguna acompaña los designios de la historia como la memoria encarna el sino de la nación: en el año 1983, tal y como recuerda don León Benoit, la inundación "arrasó con todo, usina, bar y la isla entera" (p. 60), y refiriéndose a una vieja pelea por las rentas del balneario con otro poblador, agrega: "quizás fue una lección para ambos, lo pasado pisado y a qué seguir hurgando en lo que no tiene remedio…" (*Idem*). Páginas más adelante, Fefe recibe esta declaración de una de las empleadas del juzgado del pueblo:

> Archivos no (…) Nada anterior al ochenta y tres. Se perdieron todos en la inundación, los nuestros y los de la policía. Cuando las aguas bajaron y pudimos volver encontramos a los que estaban por debajo de la marca de agua convertidos en pulpa, y a los que estaban por encima dentro de enormes pelotas de moho verde peludas como un puf (…) Se perdieron documen-

[39] Para más detalles véase Introducción. Apartado *Polítcas, contextos*.
[40] Esta característica aparece en *El sueño del señor juez*, *op. cit.*, p. 17.

> tos de la época del comandante Pedernera, de la fundación… (pp. 90-91).

Agregando aún más sentidos a la laguna como símbolo, casi al final de la novela el Fefe recibe estas palabras de la presunta “curandera” del pueblo:

> La laguna tampoco toleró lo que le hicieron. Porque un ahogado lo devuelve a la orilla, pero al pobre de Darío se lo anclaron ahí… El agua no tolera bien a los muertos. Y pasó lo que tenía que pasar. Vos viste lo que fue la inundación. Ni la iglesia se salvó. Dicen que fueron las lluvias, las rutas, el declive, pero yo sé, y no soy la única que sabe, que la laguna nos vomitó el muerto que le tiramos. Y ya nunca más tuvimos balneario, salvo ese muelle de don León que los años de seca queda varado en medio del campo pelado y los años de crecida hay que alcanzarlo nadando y medio de memoria porque queda tapado por el agua (p. 215).

La laguna es el espacio que se desborda naturalmente por el hecho de la muerte escondida. No hace falta ninguna aclaración adicional para homologar la laguna de Malihuel al Río de la Plata, donde fueron arrojados miles de detenidos-desaparecidos vivos y adormecidos. 1983, año del ficticio desborde de la laguna es el año del regreso de la democracia en Argentina. La inundación arrasó con todo, pero sobre todo arrasó con la posibilidad de una historia, la posibilidad del testimonio. No quedan archivos de lo que sucedió antes de 1983, que en Malihuel significa no sólo perder la posibilidad de hacer la historia de la dictadura, sino también de escribir la genealogía del pueblo: se perdieron documentos desde la época de la fundación, documentos *de la colonia*. Sin embargo, se nos recuerda que

> todo lo que alguna vez existió en Malihuel permanece, como permanece en el recuerdo de sus pobladores que hacen del

> ejercicio tenaz de la memoria una distracción cotidiana. Malihuel es así un permanente museo de sí misma, y su historia, que casi no figura en los papeles, persiste trazada sobre la superficie de la tierra con la obstinada caligrafía del hierro y el cemento (p. 54).

La permanencia es el sino de Malihuel, como es a su vez el sino de la historia nacional: las huellas –de papel– que intentan borrarse se obstinan en permanecer de algún modo en el cemento, en la memoria: el archivo, el monumento y el recuerdo; tres de las formas clave de la conmemoración aparecen registradas en esta parte del texto de Gamerro como sesgos entrelazados. Y si Malihuel es un museo de sí misma, es porque se concibe al museo como un espacio en el que están representados fragmentos de una historia compleja, que, sin embargo, impide un ejercicio claro de la memoria. El artefacto no implica la certeza de una custodia del pasado. "Un museo de sí misma", sin un *archivo* de su historia. ¿Cómo es eso posible? Gamerro apela al concepto más amplio de archivo ya aludido, por medio del cual deja entrever que es posible tener una pertinaz obstinación por la memoria y de hecho *ser* un museo en el sentido tradicional, en medio de un silencio generalizado que paraliza la posibilidad de ejercer una política de la historia.

La laguna le vomitó a Malihuel el muerto que le arrojaron. Condena moral, aparece nuevamente ese espacio como un catalizador ante las acciones de la historia. *Y no soy la única que sabe*, plantea la curandera, en una advertencia que pretende representar la voluntad de memoria impedida con respecto a la dictadura: el no querer saber,[41] esa marca que se manifiesta en el acto de la voluntad psíquica, aparece en el texto como una advertencia sobre la sanción histórica del

[41] *Cf.* Ricoeur, Paul: *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, pp. 572 y ss.

pueblo: la inundación. Paradoja al mismo tiempo, la inundación es el resultado condenatorio de la violencia histórica, elemento fundante de la historia del pueblo que se desborda, se atrofia, se vuelve sobre sí mismo. A la vez, es el evento que reduce la posibilidad testigo de la memoria historizante: destruye las evidencias y se erige en el evento fundante de una amnesia omnipresente y total. Violencia y amnesia como resultantes históricas se reúnen en *El secreto y las voces*. La solución es la resignación impuesta por don Benoit, *lo pasado pisado y para qué seguir hurgando en lo que no tiene remedio*: lo que no se puede revertir no es sólo un episodio de la historia, sino que las posibilidades mismas del ejercicio histórico están impedidas. La solución es la reconciliación, la amnistía total: metáfora de los años que siguieron a la inundación, los años que sobrevinieron a 1983.[42]

Ahora bien, *El secreto y las voces* teje, además de una historia de memoria impedida y silencios impuestos, un puente que permite comprender los reclamos de una historia subterránea, subalterna si se quiere, que aflora en el personaje del detenido-desaparecido, Darío Ezcurra. Ese personaje del que el Fefe quiere averiguar los móviles del "asesinato".[43] Darío

[42] *Cf.* Vezzetti, Hugo: "Aniversarios 1973-1983", *op. cit.* Cabría recordar, una vez más, el paréntesis que implicaron los años 1983-1986, con los juicios a las juntas militares, inéditos en el mundo. Este "paréntesis" se evidencia en el prólogo y en su espíritu.

[43] Es interesante que a lo largo de la novela nunca aparece la palabra *desaparecido* en los diálogos sucesivos, un vocablo que se instaló en la esfera pública urbana –y se *creó* en palabra intraducible para la opinión pública y la intelectualidad internacional– como una realidad, como una entidad del horror vivido en las últimas dictaduras militares latinoamericanas. La palabra es una ausencia en la novela, no la situación. Pero como bien deja entrever el texto, en las zonas del interior pueblerino de la *pampa gringa*, como en Malihuel, nada *desaparece* sin que la sociabilidad densa urda un tejido de versiones con estatuto de verosimilitud, o aunque más no sea de silencios. Para la versión de todos, se trata de un asesinato. La pública voz y fama que recorría los edictos coloniales con

Ezcurra solía escribir la columna correspondiente a Malihuel en un periódico local, *La Chicharra.*[44] Según va averiguando Fefe, durante el primer lustro de la década de 1970 Ezcurra se había ocupado de difamar en sus artículos a Manuel Rosas Paz, terrateniente de la región, bisnieto de uno de los fundadores de Malihuel y candidato a senador provincial en las elecciones de 1973, "ese plutócrata pamepano cuya fabulosa fortuna familiar ha sido amasada con sangre de indios y cristianos..." (p. 30). Ezcurra no desaparece en la laguna de Malihuel por transparentar ideas revolucionarias propias de la militancia de la izquierda radical de la década de 1970. En ese pueblo perdido en la pampa argentina, Ezcurra es

---

entidad jurídica tiene una fuerza social plena como estatuto de oralidad en *El secreto y las voces*. Este relato, cuya trama se desarrolla en el interior del país, muestra, una vez más, cómo la memoria es mediada por los artefactos que la transmiten, y cómo esa mediación *instituye* una forma del pasado a la cual esa memoria alude. En Argentina, hasta donde conozco, sería necesario producir más estudios sociohistóricos y etnográficos que ayuden a comprender "qué fue" la dictadura para esos sectores sociales alejados de las ciudades; "cómo se vivió" (y se domesticó) la desaparición de personas en esos espacios de densa sociabilidad entre pueblos pequeños y zonas rurales, tan diferentes a la vida urbana de Buenos Aires, Rosario o Córdoba. A su vez, es necesario un análisis sobre cómo las conmemoraciones impuestas de hoy, tienen significados sociales diferentes. Alguien que proviene de uno de esos pueblos del interior de la "pampa gringa", donde rigió un manto de silencio mucho más profundo (y duradero) sobre los horrores de la dictadura, bien sabe que el 10 de diciembre de 1983 no plantea necesariamente un festejo conmemorativo de la "vuelta de la democracia". Más bien su recuerdo sigue el ritmo del tiempo político y social de esos pueblos, y se vive de manera dividida entre dos grandes bloques: para algunos, es aún hoy una fecha nefasta y de duelo, que marcó la rotunda derrota del peronismo. Para otros, el regreso del radicalismo al botin del Estado. Sobre estos problemas de mediación, *cf*. Radstone, Susannah: "Reconceiving binaries: the limits of memory", *History Workshop Journal*, 59, 2005, p. 135.

[44] Denominación popular del *quesada gigas,* insecto típico de la zona de las pampas, de la familia de los *cicadidae*. También se la conoce como "cigarra" o "coyuyo".

perseguido, detenido y desaparecido por las fuerzas locales por exhumar un pasado "imposible", por hacer irrumpir en el presente lo "inenarrable" y exponer una memoria que no se redime de los oprobios de la historia: el infortunio de los gauchos desterrados a la frontera por las milicias que la familia Rosas Paz comandaba, los indios asesinados por las propias escuadras militares de la frontera que avanzaba, los inmigrantes engañados con títulos de propiedad falsa. Historias que son parte de la violencia fundadora de la nación, una nación cuya fragilidad identitaria es una herencia de aquella violencia[45] y que entabla otros relatos de la "victoria" en una historia-canon que, si bien ha producido quiebres importantes, no ha dejado de perder eficacia.[46]

Es notable que aparezcan en la novela cuatro "intermedios", especie de pequeños capítulos narrados *ex tempora* con respecto a la trama principal. Se trata de relatos directos de Fefe en primera persona y aparecen como una advertencia, un apéndice en conversación directa con el lector. En el tercer intermedio, Fefe narra un episodio en el que Malihuel es espacio de un conflicto por la representación histórica. "En épocas de bonanza" (p. 175), lo cual sin especificar fecha sitúa a principios del siglo XX –aludiendo esta vez sí al *boom* agroexportador– "un cura párroco del cual apenas los mayores guardan alguna memoria, y ésta por lo que sus padres le contaban" (*Idem*) quiso revestir de mosaicos el techo de la iglesia de Malihuel. La realización de un boceto que plasmara los motivos de la representación se encargó al artista que había creado "en sus mocedades" la estatua del comandante Urbano Pedernera, fundador de Malihuel, a la cual nos referiremos más adelante.

[45] *Cf.* Ricoeur, Paul: *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, p. 111.

[46] Me refiero concretamente a las declaraciones recientes del presidente del Museo Nacional de Historia, Juan José Cresto, analizadas en el capítulo cuarto.

> El concepto no podía dejar de ser del agrado de todos: desde el atrio hasta el altar, a lo largo de la nave se detallaría la gloriosa gesta de la fundación y el desarrollo de Malihuel, pasando de la imagen del desierto bárbaro que solamente los cascos del caballo hollaban, al fuerte fundado por virreyes, luego al pueblo de criollos, la llegada del inmigrante y el ferrocarril para culminar sobre el altar en una visión de futuro en el cual las miradas de los ángeles de la gracia divina y las de los forjadores del progreso fueran del cielo a la tierra y de ésta al cielo con mutuo reconocimiento y satisfacción… (p. 176).

Gamerro imprime aquí una poética de la conmemoración nacional, y no de manera insignificante, dentro de la iglesia del pueblo. Los tópicos clásicos de la historia de la nación (repetidos en otros espacios poscoloniales) están presentes: el indio como *ausencia de (terra nullius)*, sólo el caballo pisa el desierto colonial; la gesta española, la era criolla, y el momento cúlmine que define al sujeto nacional híbrido: la inmigración, junto con la modernidad. Pero esta versión idílica aparece interrumpida por el propio creador:

> …una vez terminado el primer tramo los andamios se corrieron hacia el centro y empezaron las murmuraciones. Estaban preparados para aceptar hercúleos salvajes de torneados torsos blandiendo lanzas de centauro, pero no tanto para una parva de madres indias indefensas tratando de resguardar a sus niños de la matanza que los milicos se disponían a perpetrar con sables prontos. A ese remedio criollo de la masacre de los inocentes se sumó pronto un retrato de la vida cotidiana en el fortín, de la cual se destacaban principalmente las figuras sufridas de los soldados harapientos (…); la figura altiva que todos, cuando los bocetos fueron presentados en sociedad, habían supuesto representaría al fundador del pueblo, terminó reproduciendo (…) al mítico bandido Musurana (…) Y cuando [el párroco] logró vencer su proverbial miedo a las alturas y comprobó con sus propios ojos que el conjunto destinado a celebrar el aporte inmigratorio se proponía evocar nada menos

> que el infame brote anarquista del Grito de Alcorta, la ruptura fue inevitable (p. 176).

La reserva para la conmemoración de otra historia es vista como una intempestiva contra la única narración posible. La historia poco heroica de la frontera con el indio, la evidencia de la violencia desigual contra una población indefensa –versión que nada tenía que ver con los épicos orígenes de la guerra fundacional–, el reemplazo de Pedernera por el gaucho bandido e indisciplinado que representaba la antítesis del héroe fundador,[47] sumado a la representación del brote anarquista como el aporte emblemático de la inmigración podría decirse que forman parte de un discurso subalterno de la historia nacional, de las imágenes que no forman parte de las conmemoraciones gloriosas como "hitos" del pasado.

A su vez, la contra-conmemoración de los mosaicos se liga con la violencia contemporánea por una palabra, un solo vocablo que salva el hiato, repara la fisura: el uso de *milicos* para nombrar a los responsables del genocidio indígena. Milicos, vocablo con el que popularmente se denominó a los militares argentinos desde el siglo XIX y que aparece ya en la obra fundadora de la literatura nacional, el *Martín Fierro*, adquiere después de la inauguración de los golpes de estado un estatuto particular con una connotación histórica despectiva; y sobre todo a partir del surgimiento de la Doctrina de Seguridad Nacional en 1966.[48] Su uso en este

[47] Una escena de *El sueño del señor juez* en el cual se baten en sucio duelo Pedernera y Musurana por la promesa incumplida de unas tierras para el gaucho, es la parodia criolla de las supervivencias de la historia: con la muerte traicionera de Musurana muere también una narración del pasado, la forma gauchesca, de narrar la historia del sujeto nacional. *Cf.* Gamerro, Carlos: *El sueño del señor juez, op. cit.*, pp. 42-43.

[48] *Cf.* Capítulo 5, "Gringos en la frontera. La estaquiada", estrofas 136 y 151. *Cf.* Hernández, José: *Martin Fierro*, Ed. Capítulo, Buenos Aires, 1977.

"intermedio" no es un anacronismo del autor, es una forma de restaurar el archivo, de traer aquel gesto narrativo de la mediación que por familiaridad, efectúa un quiebre a las metanarrativas impuestas de la historia imaginada: esa sola palabra advierte a cualquier lector contemporáneo que la historia que se narra no pertenece al reino de un pasado/otro. El *cronotopo* al que aludía Bajtin[49] es puesto en tensión, y el cuadro que enmarca tiempo-espacio (y lenguaje) en una imagen autorreferenciada, se quiebra en esta parte del texto. Pareciera que esa palabra "no va", "no corresponde". Ese es un gesto radical de la narrativa: subvertir el *cronotopo* para desnaturalizar, mostrar una continuidad (la de la violencia), reforzando la presencia de una normalización (la de la historia). La impresión anacrónica (al decirles *milicos*) imprime un sentido de sincronía y hace presente y pertenecida, *nuestra*, a la violencia: desde ahí, instaura una proyección moral.[50]

Una palabra basta para justificar ese capítulo intermedio dentro del texto entero: la violencia que investiga Fefe es, en términos históricos, el resultado de una cadena perpetrada por *los mismos sujetos*. Esto no quiere decir que se pasen por alto las evidentes mutaciones de la casta militar en términos histórico-institucionales,[51] sino más bien se trata de una impresión semántica que rescata de la historia-

[49] Con el término *cronotopo*, Bajtin se refería a una "fusión" de los indicadores espacio-temporales en ciertos artefactos artísticos (como la literatura) donde el tiempo "toma carne" en imágenes cuidadosamente pensadas y retratadas como inconfundiblemente precisas para las coordenadas de tiempo y lugar que pretenden re-crearse. Véase el análisis del término que hace Clifford, James: "Sobre la recolección de arte y cultura", *op. cit.*, pp. 279-280 y 298.

[50] *Cf.* Ricoueur, Paul: *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, pp. 627-628.

[51] Para un análisis sobre este punto *cf.* Viñas, David: *Indios, ejército y frontera…*, *op. cit.*

palimpsesto[52] de la nación (donde narrativas pedagógicas oficiales se entremezclan con representaciones subalternas del pasado) un referente que busca golpear al lector con un sentido de involucramiento: los *milicos*, los indios, *nosotros*, son/somos los mismos sujetos. El "nosotros" de don León Benoit que definía el sujeto tácito de una historia consabida –europea– es desplazado, ampliado, y la historia, por ende, trastocada: la intromisión de los *milicos* en la *Campaña del Desierto* es la inclusión del indio en la propia historia de violencia nacional, que por definición es *nuestra* historia de violencia. A su vez, los pueblerinos que no toleraron la representación de la fundación como una historia de violencias sin heroísmos, sin ese *plus* que convierte a la fundación nacional en gesta bélica conmemorativa, son por definición los mismos que callan la historia violenta de su personaje a investigar durante la dictadura, los mismos que, en su contemporaneidad de autor-personaje, se niegan a vincular la violencia como parte del continuo histórico nacional.

Hay un elemento cargado de intensa visualidad en la narrativa y se trata –como en la obra de Vladislavic– de un monumento: la estatua ecuestre que ocupa la plaza del pueblo y conmemora a Urbano Pedernera, el comandante que fundó Malihuel a finales del siglo XIX.[53] Esta estatua adquiere sentidos diversos en la obra, sobre todo si se aúna con *El*

[52] La idea de palimpsesto es utilizada por Derrida para referir a las políticas de la "diferancia" (en contrasentido a diferencia) que emerge en el logos/texto social. *Cf*. Prakash, Gyan: "Los estudios de subalternidad como crítica poscolonial", *op. cit*., pp. 307-309.

[53] La novela anterior de Gamerro, *El sueño del señor juez*, se sucede en los tiempos de la fundación del pueblo, particularmente en 1877, la antesala histórica de las Campañas al Desierto. En esta novela, Pedernera, juez de paz, es el personaje principal, atribulado por sus sueños a los que atribuye una premonición de la realidad diaria y que marcan el destino de la población de Malihuel, a quienes juzga en la vida cotidiana de acuerdo con los sucesos en su realidad onírica.

sueño del señor juez. El vacío político que puede encarnar la conmemoración, el realismo grotesco impreso en la historia fundadora y la ridiculización de la figura del héroe son parte de los sentidos que pueden leerse en torno a la figura monumental de Pedernera, encastrada en el centro de la plaza de Malihuel. El Fefe se reencuentra con la estatua una tarde en la que pasea por la plaza: "es el héroe de la guerra contra el indio", le advierte un guardián del lugar (p. 212). Lo primero que le es transmitido a Fefe es que la estatua había sido "desmontable" hasta poco tiempo atrás, caballo y comandante fundidos por separado.[54] Pero esa disfuncionalidad aparente de la escultura era el motivo de un ritual anual en el que toda la población de Malihuel participaba. Se trataba de una especie de evento carnavalesco en el cual, cuentan los pueblerinos a Fefe, la imagen esculpida de don Urbano era desmontada del caballo, llevada en procesión alrededor de la plaza en las angarillas de la virgen, cubierta de harina y huevo en medio de una fanfarria popular, y conducida al río donde era cuidadosamente lavada y cepillada

> hasta sacarle todo el verde; viera cómo brillaba, una corneta parecía con el sol de la mañana. *Pero cuando lo devolvían al caballo lo montaban al revés, mirando para atrás…* (p. 212, énfasis mío).

[54] Resulta irónico que cuando se esculpió en Buenos Aires el Monumento al general Julio A. Roca inaugurado en 1943, baluarte de la "Campaña del Desierto", la Comisión destinada a legislar sobre el mismo dispuso que "la división de la estatua y figuras en partes se tolerará siempre que sea técnicamente indispensable; en este caso las uniones se realizarán con toda la precisión requerible para evitar fisuras y el mal aspecto…". *Roca. Monumento de la Ciudad de Buenos Aires*; Comisión Nacional del Monumento al teniente general Roca, citado en: Gutiérrez Viñuales, Rodrigo: *Monumento conmemorativo y espacio público en Iberoamérica*, Cátedra, Madrid, 2004, p. 315.

Es importante recurrir a *El sueño del señor juez,* la novela que narra la historia de la fundación y de Pedernera, para comprender el significado cabal de ese ritual dentro de lo que podríamos llamar la estética historicista de Gamerro. Hacia el final de esa novela, Urbano Pedernera tiene su último sueño profético: se encuentra desnudo ante el pueblo entero que lo sube en una mula, lo cubre de miel y de plumas y lo pasea en una procesión en la que era conducido

> de espaldas, o quizás retrocedía de frente, con los rostros retorcidos de su comitiva todo el tiempo ante los ojos.[55]

Luego de llevarlo a la laguna, lo lavaban prolijamente y lo devolvían a la plaza montado, nuevamente de espaldas, sobre una mula.

La degradación como el principal vehículo del realismo grotesco es, como nos recuerda Bajtin, el sentido del "descenso" de todo aquello que se considera elevado, ideal.[56]

En su sueño, Pedernera es ridiculizado por sus compañeros de trabajo, por los gauchos de la campaña, por un cacique indígena y sus subalternos, todos ellos le insinúan sus inclinaciones homosexuales, por las esposas de sus camaradas que se ríen de su hombría, en una especie de fiesta carnavalesca en la que las fronteras del orden se trastocan por completo.

> ...No había en toda esa desaforada, entreverada, rugiente multitud nada más grotesco e incongruente que el montículo de engrudo y plumas que avanzaba de espaldas por un mundo entregado por fin a la locura que hasta esa noche había estado agazapada en los bordes, esperando (SSJ, p. 86).

[55] Gamerro, Carlos: *El sueño del señor juez*, *op. cit.*, p. 85.

[56] Bajtin, Mijail: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, *op. cit.*

En ese "mundo al revés" del relato,[57] que recuerda mucho a las fiestas de locos medievales o a las cencerradas inglesas,[58] Gamerro encuentra una clave simbólica para hablarnos de la historia y la memoria: en primer lugar, a través de una metáfora ficcional se transmite la figura tramposa, ambigua, de la conmemoración y el ritual. El sueño de Pedernera, si se mira en la larga duración de la historia nacional, es en parte la reminiscencia de lo que sucede al Carnaval: "el desorden traducido en orden". Y en este caso, narra cómo una figura social de la historia quebrada instaura verdaderamente el "mundo del derecho": Gamerro ubica este sueño desbaratado en la antesala de un apocalíptico final: en 1878. Dos años después, en la historia de los "hechos reales", la "Campaña al Desierto" pretenderá terminar con el "problema" del indio y acabará por pulverizar la frontera de la nación, la misma que se nos presenta en *El sueño del señor juez* como frontera de Malihuel, frontera de la historia, y "borde" de la cordura.

Por otro lado, este episodio onírico que se traduce en realidad histórica[59] –ya en el final de *El sueño*… advertimos que años después, la gente que visita Malihuel escucha la fiesta carnavalesca que se desarrolla una vez al año en torno a la estatua de Pedernera (SSJ, p. 94)– aparece como el miedo (o el rechazo) y el deseo (o la necesidad) del comandante (de la

[57] *Cf.* Balandier, Georges: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales, op. cit.*, pp. 115-124.

[58] Recordemos aquí el clásico análisis de E. P. Thompson sobre la cultura popular rebelde de la Inglaterra del siglo XVIII, *cf.* Thompson, E. P.: "La cencerrada", en *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1993 [1978].

[59] Es inevitable recurrir aquí al excelente análisis que hace Reinhart Koselleck de los sueños en el espacio concentracionario alemán como fuentes para la historia. *Cf.* Koselleck, Reinhart: "Terror y sueño", en *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos, op. cit.*, especialmente pp. 274-277.

historia).[60] En efecto, la estatua –cuya confección ecuestre evidenciaba "inconfundibles rasgos mulares" en su caballo– se realiza por un artista rosarino que en vez de colocar una espada en la mano del comandante, le hace amarrar una flor de cardo.[61] En primer lugar, la estatua se hace de un ritual conmemorativo real: todo el pueblo, cada año, lo ensuciará con harina y huevo, lo llevará al río y lo bañará para regresarlo montado al revés en su caballo/mula. *¿Para qué?*

El sueño que Pedernera tiene, apela a esa cualidad semiótica de la representación de los objetos naturales (el cardo), en un pueblo en el que el paisaje evocado (la pampa) se ha transferido tantas veces como monumento y referencia de la nación. Gamerro juega aquí con un símbolo natural que a la vez que ridiculiza la imagen del héroe, refiere que "la representación de los monumentos naturales ocupa el lugar de los monumentos del pasado histórico en la imagi-

[60] En el rechazo al sentido político de ese ritual –que luego, vale la pena recordarlo, se volverá *ritual conmemorativo*– se unen los sujetos advenedizos (inmigrantes), los fundadores (españoles y criollos) y los excluidos del proyecto nacional (indígenas). Lo hacen para ridiculizar al héroe fundador, y tiene en la historia un sentido político indudable: remarca las nimiedades del origen nacional, la pobreza y la azarosa fortuna de los líderes, y la existencia –como amenaza– de un sujeto/otro que se transformará en ausencia poco tiempo después: el indio. A su vez, en ese sueño-real que Pedernera tiene se encarna también el deseo personal que en el desplazamiento se transforma en realidad histórica: ser celebrado, conmemorado, eternizado en una estatua que él mismo ve –prevé– en sus sueños (pero en el que su imagen esculpida es él mismo sentado sobre una mula en la vieja plaza de Malihuel).

[61] El cardo es la denominación popular de una de las especies vegetales silvestres más comunes en las zonas no aradas, no trabajadas de las pampas argentinas. Su denominación científica es *eryngium campestre*, de la familia de las *umbelíferas*. Su tallo y hojas son espinosos, y la flor es de color rosácea con pistilos puntiagudos. Se utiliza como hortaliza para platos típicos de la región, y también contiene propiedades medicinales. *Botanical on-line*, http://www.botanical-online.com/medicinalseryngium.htm, última consulta: 22/07/07.

nación nacional cuando estos últimos no existen".[62] Es en ese apéndice anecdótico del realismo grotesco en el que espadas se reemplazan por flores silvestres, donde se reafirma la tragedia de la(s) frontera(s) de la nación: el monumento de Pedernera es a la vez frontera con el indio, frontera con el propio territorio inhóspito, frontera con la memoria.

Pero en la actualidad temporal de la trama de *El secreto y las voces*, *nadie sabe por qué* se realizaba aquel ritual anualmente. "Cosa de muchachos", "*nada político*", le comenta el guardia de la plaza al Fefe (SV, p. 212). "Era como el carnaval" (SV, p. 213), le replica la tía. Sutilmente Gamerro introduce una problemática clave en términos de la eficacia política de los lugares de la memoria y los rituales de la historia.[63] Ambos han perdido: los deseos del juez y la necesidad de la historia. El lugar de la memoria –la estatua del comandante– es una distracción más, que pasó a ser espacio lúdico para los niños y aunque los habitantes de Malihuel "hacen del ejercicio tenaz de la memoria una distracción cotidiana" (SV, p. 54) los recuerdos se fragmentan en una narración imposible de los hechos del pasado, sobre quién fue Pedernera, sobre cómo desapareció Ezcurra.

A su vez, aquel evento anual de "inversión de los contrarios" en el que se ridiculizaba al artefacto conmemorativo, se transforma en una fiesta naturalizada, ritual "domesticado" que se vacía de sentido político. Y no es detalle menor el hecho de que el año en que Ezcurra es detenido/desaparecido, nadie recuerda el ritual anual, nadie acude el día en que se espera la burla consabida a la historia. Nadie, excepto una persona "que no olvida": la madre de Ezcurra, Delia. Ella se

[62] *Cf*. Segato, Rita Laura: "El vacío y su frontera. La búsqueda del otro lado en dos textos argentinos", *Serie Antropología*, núm. 257, Universidad de Brasilia, 1999, p. 3.

[63] *Cf*. Radstone, Susannah: "Working with memory: an introduction", *op. cit*.; también Feldman, Allen: "Memory theaters, visual witnessing and the trauma aesthetic", *op. cit*., pp. 165 y ss.

sienta en la plaza y sola, sin ayuda de nadie –aunque éste será punto de discusión– desbarata y tira al piso la estatua de bronce desmontable. En ese gesto desfachatado se encuentra una metáfora de la memoria radical: de una "distracción cotidiana" no nace una voluntad política; y en un pueblo –en una sociedad– enmudecida, el gesto simbólico de una sola persona ante la violencia ilegítima irrumpe para desbaratar la cadena genealógica de sentido histórico.

La madre de Ezcurra (o de cualquier detenido-desaparecido) en la plaza de Malihuel (o en la Plaza de Mayo) voltea la estatua de Pedernera (o cubre de fotos de desaparecidos a la imagen monumentalizada de la Patria).[64] Sinécdoque de lo que es *traducido* por el gesto simbólico: *simbólico* en su literalidad. Sabemos que semióticamente el símbolo es "sólo una parte del significado", de esa totalidad que está "rota" y que sólo puede ser recompuesta por el ejercicio colectivo del recuerdo.[65] Por sí sola, la estatua del general San Martín en una plaza no significa más que un militar sobre un caballo. Colectivamente y a través de pedagogías (no necesariamente oficiales) se erige un contrato memorístico que permite que el símbolo sea tal (el padre de la patria). La madre de Ezcurra, sola en ese momento, produce lo *imposible*: tira la estatua pesada de bronce, y rompe con el contrato simbólico. Aún más, no restaura el mundo del derecho, ella sola desconoce la parte velada que colectivamente da sentido a la historia. En una metáfora inigualable, Gamerro contrapone dos tipos completamente diferentes del ejercicio de la memoria: el

[64] Me refiero a las repetidas ocasiones desde el advenimiento democrático en que las Madres de Plaza de Mayo rodearon y cubrieron el monumento alegórico de "la Patria" con miles de fotografías de detenidos-desaparecidos en la última dictadura militar.

[65] Elias, Norbert: *La teoría del símbolo*, Península, Barcelona, 1994. Sobre el poder de significación del símbolo ligado a su inestabilidad en la "esfera pública histórica", véase Witz, Leslie: *Apartheid's Festival*, *op. cit.*, pp. 10-11.

colectivo, "tenaz" pero vacío, de la "distracción cotidiana"; y el ejercicio personal, único pero radical de la dislocación del símbolo y la ruptura con el contrato pedagógico (que en este caso sólo es comprendido como la misma cadena de violencias). A través de ello, el autor simboliza una de las paradojas más acuciantes de las fracturas políticas de la memoria en la historia argentina.

Pero hay otro punto a destacar: ese mismo año los agentes del municipio mandaron a soldar las dos piezas de la escultura conmemorativa, el caballo/mula y Pedernera en ancas. Y el ritual ya no volvió a realizarse. En la trama de *El secreto y las voces*, uno de los *habitué* del bar pueblerino le comenta a Fefe:

> "tácitamente decidimos archivar la ceremonia hasta nuevo aviso, no fuera a ser que los milicos lo tomaran a mal, tan ilusionados que estaban con lo de los festejos de la conquista del desierto y todo eso".[66] [Y con respecto al acto de la madre del desaparecido, agrega] "Que nuestro querido fundador, héroe de la guerra santa contra el bárbaro que cien años después sus camaradas de armas vuelven a derrotar, salvando a la patria por quinta vez en su historia, que después con el profesor Gagliardi tratamos de sacar la cuenta y no daba..." (SV, p. 216).

El hiato histórico de la cadena de violencia nacional es salvado nuevamente. Pero el acto narrativo es singular: en este recuerdo honorable de proporciones religiosas (una

[66] En 1979, en plena dictadura, se realizaron una serie de "homenajes" por el centenario de la "Campaña del Desierto" que encabezó el ejército como "líder del Estado". Incluso se acuñaron algunas monedas conmemorativas con la leyenda "Homenaje al Centenario de la Campaña del Desierto". *Cf.* Viñas, David: *Indios, ejército y frontera*, *op. cit.* Una explicación sobre cómo funcionaron las conmemoraciones en 1979 y 1980 se puede ver en Campione, Daniel: "Roca ante la historia. Puntos de vista acerca de una época", *op. cit.*, pp. 88-90.

guerra santa), sobre una doble derrota, Gamerro recurre a la literatura y rescata la opinión *memorial*[67] de un vecino: el bárbaro, enemigo de la nación era el indígena *y fue* el subversivo; y los "milicos" como agentes salvadores realizan su proeza en el papel que, presuntamente, les cupo. Este discurso reaccionario queda encastrado en la novela como el elemento *amoral* de la memoria *per se*: el *testigo* –histórico– invierte los términos del significado político de la línea histórica restaurada, porque las mismas violencias se justifican por *las mismas barbaries*.

En este fragmento Gamerro hace irrumpir el discurso del pasado una vez más para no condonar con ingenuidad el gesto de la memoria ejercida. Aquí se resalta que la memoria *per se* no es la vía suficiente para dotarla de un rol político. Aquella frase "las dos mitades de la memoria" que imprimía en la sociedad civil argentina el recuerdo de la problemática "teoría de los demonios" alfonsinista, queda apenas esbozada en la novela en una hipérbole irónica. *El secreto y las voces* irrumpe con un gesto que incomoda, irrita al lector: la novela nos impone, súbitamente, esa *otra* parte de la (fragmentada) memoria –entre impedida e impuesta; entre irresponsable y equivocada, pero memoria social en fin– de la (fragmentada) sociedad civil argentina. A su vez, nos recuerda que en la excepcionalidad aparente, se encuentra el límite de toda convención. Este pasaje del texto de ficción hace eco de las palabras de Ricoueur,

> la historia puede ampliar, completar, corregir, incluso refutar el testimonio de la memoria sobre el pasado; pero no puede abolirlo. ¿Por qué? Porque pensamos que la memoria sigue

[67] Memorial, aludiendo a la memoria como un espacio de eficacia y producción *social*. *Cf*. Ueno, Chizuko: "The politics of memory. Nation, individual and the self", *History and memory*, vol. 11, núm. 2, 1999.

siendo el guardián de la última dialéctica constitutiva de la paseidad del pasado…[68]

En esta novela el guardián no es sólo la memoria –como facultad objetiva–; más bien los guardianes de la "paseidad" sólo pueden ser los sujetos que interfieren la cadena de interpretaciones, porque el imaginario interviene como espacio de mediación. Desde la literatura, la obra de Gamerro impide convertirnos en condescendientes con discursos de una memoria eventualmente *pura* que nos habría sido *develada*.

Así, lo irreductible de la memoria es su condición de *paseidad experimentada*. La adjetivación es capital porque es en la mediación, en la forma de representación y/o narración, que la huella se convierte en testimonio *político*, y de allí, en buena –o mala– memoria.[69] Tal como asevera Pilar Calveiro, la "fidelidad de la memoria", más que implantar una memoria verdadera, debe permitirnos una conexión de sentido para la radicalidad del momento presente.[70] Si en el artefacto de representación (o en la ceremonia, o en el ritual) se idealiza el pasado, o una versión de él (la versión de la militancia guerrillera latinoamericana o de la lucha obrera setentista o cualquier otra), lo que ocurre es una sustracción de la política en el ejercicio de la memoria pública.[71]

[68] Ricouer, Paul: *La memoria, la historia, el olvido*, *op. cit.*, p. 637.

[69] Por supuesto que Ricoeur es perfectamente consciente de ello. Sólo lo enfatizo en este párrafo para que se comprenda la operación dislocante del texto de Gamerro.

[70] *Cf.* Calveiro, Pilar: "Memorias virósicas", *op. cit.*

[71] En este sentido e insistiendo en la focalización del presente, las palabras recurridas de Walter Benjamin no pierden vigencia: el articular históricamente el pasado no significa conocerlo *tal y como verdaderamente ha sido* sino *adueñarse* de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. *Cf.* Benjamin, Walter, *Iluminaciones*, citado en Pastoriza, Lila: "La memoria como política pública. Los ejes de la discusión", en Brodsky, Marcelo (ed.): *Memoria en construcción. El debate sobre la* ESMA, La Marca editora, Buenos Aires, 2005, p. 87. Énfasis original.

La operación literaria de la obra de este autor tiene al menos tres elementos identificables: la "costura temporal" entre el siglo XIX y el siglo XX como parte de una *responsabilización memorial* de las múltiples violencias de la historia nacional; la ridiculización de la epopeya fundacional mediante la muestra de la constitución azarosa, contingente, accidental de la "nueva historia" que se hará canon; y a su vez el vaciamiento de la historia en el adormecimiento social del fin de siglo. En parte, Gamerro sintetiza el siguiente problema crítico: "mientras en el siglo XIX fue la clara ruptura con la tradición y la *longue durée* lo que constituyó el aspecto temporal de la crisis de memoria, al final del siglo XX esta crisis está más bien influida por las experiencias de la inmediatez, lo instantáneo y la simultaneidad".[72]

En el momento clave de reversión de las pedagogías estatales sobre la historia reciente argentina, *El secreto y las voces* reclama una y otra vez una voz extendida en la temporalidad, porque los fragmentos colonizadores de la narrativa penetraron en una disposición pública de la historia que va mucho más atrás que los desastres de la última dictadura. *Descolonizar* esa memoria es parte de una empresa más amplia que necesita de un ejercicio genealógico –en el sentido foucaultiano– para deconstruir la integridad del archivo de la historia nacional. El propio Estado en 1979 se reconoció "heredero" de la Campaña al Desierto de 1879, sin embargo, serían útiles estudios adicionales que vinculen los procesos de exterminio con la instauración plurifacética de formas extremas de dominación económico social, tal como muestra el estudio de David Viñas.[73] En el difícil horizonte trans-disciplinar necesario, al que los marcos de análisis poscoloniales aspiran, *descolonizar el archivo* implica una

[72] Radstone, Susannah: "Working with memory: an introduction", *op. cit.*, p. 7.

[73] *Cf.* Viñas, David: *Indios, ejército y frontera…*, *op. cit.*

memorialización que –de modo inherentemente plural– resuelva las rupturas amnésicas de los símbolos colectivos "a los que estamos atados", aludiendo a la expresión ya citada de Horacio González. En este caso la "memoria ejercida", reclamada, no puede constituirse en *una* "contra" historia. Debería ser, como en el ejercicio narrativo de Gamerro, una tropología distinta que introduzca la ambivalencia, la pregunta, la contradicción, la ironía. No porque una episteme regulada por reglas de operación no tenga eficacia en la búsqueda de verdades –a lo cual, definitivamente, no estamos renunciando–, sino porque necesita de estas otras asociaciones de saberes para poder hacer emerger una imaginación diferente de la temporalidad. Por ella no entiendo simplemente una configuración distinta de la "línea histórica", sino una reformulación de sus "unidades de significación", medulares en la aporía constitutiva de las historias nacionales.[74] Esa reformulación incluye la revisión no sólo de la configuración narrativa del tiempo, sino también del lugar de los sujetos *de* y *en* la historia. En ella, una sutura acontecimiental otra, junto con un *habitus* social de la memoria, podrían hacer emerger las identidades desaprendidas por la solidez de las regulaciones instituidas.

Este ejercicio es el que está permanentemente al acecho en *El secreto y las voces*. La novela intenta marcar un hito en el Malihuel/país: en medio del desastre histórico de la dictadura, de la proliferación de discursos fragmentados, sus claves no necesitan más que

[74] Sobre historia, unidad narrativa y nación, véase: Wickramasinghe, Nira: "L'histoire en dehors de la nation", en Diouf, Mamadou (comp.): *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés poscoloniales*, Sephis/Karthala, París/Amsterdam, 1999, pp. 419 y ss.; también Cooper, Frederick: "Africa's past and Africa's historians", *op. cit.*; Duara, Prasenjit: *Rescuing history from the nation*..., *op. cit.*, pp. 27 y ss.

> un truco de inversión que pusiera la lógica de cabeza y la echara a andar, así: darse cuenta de que se puede callar en voz alta (...) que el silencio también viaja de boca en boca... (SV, p. 232).

El silencio condensado en el discurso es hecho estallar por el gesto de la madre de Ezcurra, y la medida del (E)stado, soldar la escultura, es una metáfora del acto coercitivo hacia todo reclamo subalterno, radicalizado, a las formas de asir la historia y agenciar la memoria. Y en el presente del autor-personaje que llega a Malihuel y que situamos en el año 2000 aproximadamente, los efectos sociales de esa "soldadura coercitiva" perduran en el encantamiento amnésico de los pobladores: ya no hacen el ritual, Malihuel descansa su siesta tranquila con la estatua ecuestre sucia, porque "veinte años hará que no le pasan un trapo" (SV, p. 215), verde del óxido amnésico de la memoria osificada.

La apuesta político-poética de Gamerro sobre los confines de la memoria y la historia se sella en un hecho que puede pasar inadvertido: ya hemos visto que en el último sueño de Pedernera que se narra en *El sueño del señor juez*, cuando él se *pre*-ve conmemorado por un ritual carnavalesco, siempre es montado al revés en una mula, "o quizás retrocedía de frente" (SSJ, p. 85). Y como ya hemos citado en *El secreto y las voces*, el ritual anual que llevaba a cabo el pueblo de Malihuel por medio del cual se desmonta la imagen esculpida de Pedernera de su estatua ecuestre y se lo conduce al río, culmina con la vuelta a la plaza: "pero cuando lo devolvían al caballo lo montaban al revés, mirando para atrás" (SV, p. 212).

Aquí, la analogía con el ángel de la historia que ve Walter Benjamín en el *Angelus Novus* de Paul Klee parece inevitable,[75] de la misma manera que lo es en los pasajes

[75] Escribe Benjamin con respecto al ángel de la historia: "Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un

sobre la cabeza de Lenin que narra el escritor sudafricano Ivan Vladislavic, la cual también retrocedía "de frente", como observaba el traductor Grekov.[76] La marcha de espaldas y la condena colectiva que coloca al fundador mirando hacia atrás es, en parte, el último gesto de ironía hacia la historia de las ruinas que comenzaba en aquellos albores fundacionales de la existencia de Pedernera y que año tras año era obligado a contemplar: la catástrofe junto a la cual se acumulaban las ruinas de la historia (moderna, vale la pena decirlo) del Estado-nación.[77] Sin embargo, la condena es doble si pensamos que la "soldadura definitiva" de la estatua ecuestre tuvo lugar en los años de la dictadura, atadura que la conminó por siempre a mirar hacia delante, hacia el futuro y el "progreso", y que acarreó junto con ella la osificación del símbolo; así, futuro y olvido se condensaron en un mismo *lieu de mémoire*.

ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irreteniblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hacia el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso". *Cf*. Benjamin, Walter: "Tesis sobre la filosofía de la historia", *op. cit*., pp. 175-191.

[76] Véase *Supra*.

[77] Debo mucho de estas reflexiones a las antes expresadas por Saurabh Dube en *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura*, El Colegio de México, México, 2003, pp. 22-24.

VI
PRODUCCIONES Y SILENCIOS DE HISTORIA: RITUALES CON EL PASADO EN DOS CEREMONIAS DE ESTADO

¿O es cierto que ninguna nación atraviesa con vida el desierto del olvido organizado?

MILAN KUNDERA

Las historias vertidas en el capítulo anterior, salidas de la pluma de dos autores tan imprevisibles y probablemente lejanos como Carlos Gamerro e Ivan Vladislavic evocan, además de los problemas de memoria/representación, política/poder aquí esbozados, una correspondencia significativa con la realidad histórica y con episodios controvertidos que se sucedieron en ambos países, y que analizaré ahora. En este capítulo me referiré concretamente a dos acontecimientos aparentemente tangenciales de la realidad sudafricana y argentina: lo que sucedió en una ceremonia emblemática con algunas estatuas conmemorativas de figuras políticas del *apartheid* en el periodo post-*apartheid*, y las acciones del presidente Néstor Kirchner sobre algunos iconos de la casta militar argentina. En ambos casos me interesa rescatar las políticas del Estado con algunos artefactos conmemorativos, y las *actitudes de ese Estado para con símbolos productivos de historia*, que pueden tener más de una lectura posible.

El primer escenario es el 16 de junio de 1999, día en que se cumplían 23 años del levantamiento estudiantil de

Soweto en Sudáfrica,[1] y que se escogió como jornada para "inaugurar" el segundo periodo presidencial democrático en ese país. La ceremonia era el resultado de las elecciones de ese año en las que el ANC había sido reafirmado en el poder y Thabo Mbeki asumió la presidencia por primera vez con casi dos tercios de los votos del electorado.[2] En la actualidad el 16 de junio es conmemorado como el *Día de la Juventud*,[3] y es feriado nacional. Además, tanto peso tenía el relevo presidencial como el retiro formal de Nelson Mandela de la escena política. La celebración se vivió como un festejo en medio del *kwaito*, el ritmo musical híbrido icónico de los *townships*. No es una nimiedad aclarar que este acto, con más de 100 mil sudafricanos, se llevaba a cabo en los jardines anteriores de los *Union Buildings* en Pretoria, los cuales simbolizan políticamente la creación de la Unión Sudafricana en 1910.[4]

[1] En este levantamiento, jóvenes negros de Soweto protestaron por la política educativa del *apartheid*. Más de 700 estudiantes murieron ante la represión del Estado.

[2] Los resultados parciales y generales oficiales de las elecciones pueden consultarse en http://www.cnn.com/SPECIALS/1999/safrican.elections/.

[3] *Youth Day*.

[4] Los Union Buildings fueron edificaciones problemáticas desde su creación, y llevan en su trazo arquitectónico los pactos entre imperio y nación, colonialismo y racismo superpuestos. Son el signo de la relación de connivencia entre Sudáfrica y Gran Bretaña, y suelen tomarse como el nodo que selló la creación de la "nación sudafricana independiente". Sin embargo, muchos de los más acérrimos nacionalistas afrikáners que establecieron el *apartheid* como Pierneef, desdeñaban la imagen de los Union Buildings por el gesto imperial que recordaban. De hecho su arquitecto, el inglés Herbert Baker, creó también el edificio del Banco de Inglaterra en Londres y el del Alto Comisionado Sudafricano en esa ciudad. En una carta a otro arquitecto amigo, Baker habría declarado con respecto a un edificio a construirse en Nueva Delhi: "No deberá ser indio, ni inglés, ni romano, pero deberá ser imperial [...] Viva el despotismo". Citado en Warnes, Christopher: "The making and unmaking of history",

La tensión argumentativa se planteó desde el comienzo en el discurso inaugural del presidente: por un lado, Sudáfrica era, quizás por vez primera en el discurso oficial, completamente africana. La incorporación en la historia del continente implicaba echar por tierra el mito del excepcionalismo, del destino "blanco", pero, sobre todo, incorporar(se) en una historia continental de la que política, académica y simbólicamente había permanecido aparte. Sin embargo, cito a Mbeki,

> sin que pueda seguir siendo definida erróneamente como el asentamiento europeo en África, somos una nación africana en el complejo proceso de transformación y renovación.[5]

Sudáfrica debía reconocerse plenamente dentro de la matriz de la "tradición" del continente "madre". En una operación que pueda parecer extraña para un discurso inaugural, los [cito a Mbeki] "fósiles que yacen desde Sudáfrica a Etiopía", y las "contribuciones africanas al universo de la filosofía y las ciencias naturales"[6] aparecen pronunciadas para sellar la voluntad histórica de ser parte de una historia-destino del continente. Esas contradicciones entre africanidad y diferencia, entre diversidad histórica y homogeneización presente, nos muestran una pedagogía estatal que intenta reescribir el texto de la nación en un presente ambiguo: en él, se domestica un evento para capitalizar su significado, y se silencian o se evaden otros para significar *a través de esa ausencia.*

---

op. cit, p. 87, nota 1. Sobre las políticas de construcción de estos edificios londinenses por Baker, *cf*. Coombes, Annie: *History after apartheid*, *op. cit.*, pp. 281-283.

[5] Mbeki, Thabo: "Speech at his inauguration as President of South Africa, June 16 1999". *Official Website of the Department of Foreign Affairs*. http://www.dfa.gov.za/docs/speeches/1999/mbek0616.htm.

[6] *Idem*.

Ese día de conmemoraciones, dos elementos supuestamente destinados a la misma función fueron claramente excluidos de la escena: en los patios externos de los *Union Buildings*, las estatuas de Louis Botha y Barry Hertzog (primeros ministros de Sudáfrica en los periodos 1910-1919 y 1924-1939 respectivamente) fueron cuidadosamente cubiertas con telas y estructuras ideadas a tal efecto (figs. 42 y 43).[7] Botha y Hertzog podrían definirse como dos “precursores” políticos en términos de la instrumentación del *apartheid*, pero en la retórica de la reconciliación, cubrir los monumentos fue una acción problemática. La decisión, que se justificó como orden de Mbeki, fue tomada por otros partidos políticos como una voluntad política de querer *cubrir la historia*, lo cual no habría ayudado al proceso de reconstrucción nacional. Mbeki adujo que su acción había estado motivada por el temor de que algunos participantes asumieran acti-

[7] *Cf*. Goodman, David: “Witnesses to the dawn”, *Mother Jones*, 29 de junio de 1999, http://www.motherjones.com/news/feature/1999/06/mbeki.html. La propia disposición de algunas estatuas y monumentos emblemáticos no es casual. “En las puertas del Parlamento, el general y político boer Louis Botha está sentado sobre su caballo, de frente al mural que conmemora la primera elección democrática de 1994 y la adopción de la Constitución. En la otra sede de la legislatura nacional, Cecil John Rodes mira hacia el norte, en memoria a su sueño ‘desde el Cabo al Cairo’. ‘*Tu país está aquí*’, dice la placa. La estatua se encuentra en los *Company Gardens* de Ciudad del Cabo (…), que en los tiempos de Jan Van Rieebeck [mediados del siglo XVII] fue una parcela destinada a cultivo para trabajadores mal nutridos. Cerca de allí, la reina Victoria mira sobre el *Parliament Lane* hacia el *Slave Lodge* [construcción del siglo XVIII que funcionaba como albergue y mercado de esclavos] (antes el Museo Cultural de Sudáfrica, hoy museo de la esclavitud); muy cerca también, se alza la estatua de Jan Smuts, el general sudafricano de la guerra anglo-boer, y más tarde político prominente…” *Cf*. “A piece of history”, *Mail & Guardian on Line*, 11/01/02, http://www.mg.co.za/articlePage.aspx?articleid=2281810&area=/insight/insight__escape/.

tudes vandálicas y destrozaran los monumentos de los ex primeros ministros.[8]

Por un lado podemos pensar que las estatuas de Botha y Hertzog no venían a cuento en la inauguración de un periodo presidencial que había ganado adhesión gracias a la retórica del "Renacimiento Africano"; por otro, las estatuas funcionan como espectro de lo que permanece aún después de la alteración política de un sistema. A diferencia de los procesos consabidos y también públicos de destrucción de monumentos en los países ex comunistas, muchos de los signos de la historia del *apartheid* –estas estatuas pueden ser un atisbo, pero el Monumento al Voortrekker es quizás su expresión más cabal– siguen permaneciendo en Sudáfrica. ¿Signo aleccionador de lo que pertenece –aunque sea como patrimonio negativo– a la identidad nacional? Lo cierto es que en aquel día, las fotos de los periódicos mostraron las siluetas cubiertas de dos grandes estatuas (una de ellas ecuestre) en medio del acto inaugural, como espectros fantasmagóricos del pasado en medio de un presente definido como "lo radicalmente otro".

En un gesto simbólico, a *un* pasado específico le es *prohibido* habitar el espacio público de un momento crucial (el traspaso presidencial) que se sella políticamente por medio de ese acto. Esos símbolos podrán después volver a habitarlo, cuando se haya dejado en claro que esa remoción momentánea de la historia los convirtió en objetos arcaicos, aniquilados de la *temporalización*[9] que los habría actualizado

[8] "El *New National Party* (NNP), la *Federal Alliance* y (FA) el *Inkatha Freedom Party* (IFP) manifestaron que las estatuas eran parte de la historia sudafricana y que no debían ser cubiertas, mientras que el *Democratic Party* (DP) adujo que consideraba apropiado cubrirlas". *Cf.* "Past covered up for inauguration", *Daily Dispatch*, 14 de junio de 1999, http://www.dispatch.co.za/1999/06/14/southafrica/BGOVT.HTM.

[9] Este término es acuñado por Naya Nadkarni al trabajar las formas como los monumentos comunistas en Budapest, que no fueron destruidos,

y les habría dado valor en la línea simbólica del continuo histórico, si hubieran atestiguado el acto.

Son interesantes algunas de las declaraciones de los voceros de los partidos. Musa Zondi, del *Inkhata Freedom Party* (el partido sostenido principalmente por sudafricanos de etnia zulu, con gran fuerza política en el este del país) declaró que

> todos saben que alguna vez este país vivió bajo el *apartheid* y no podemos obviar nuestra historia. El hecho de que Mbeki asumirá más allá de sus sombras demuestra lo que hemos conquistado. Cubrir [las estatuas] reduce la profundidad e importancia de la lucha. Estamos siendo artificiales…

Por su parte, Juli Kilian, representante del *New National Party* (NNP, el antiguo National Party que gobernó bajo el *apartheid*) planteó que:

> no podemos erradicar el pasado. Estas estatuas son los gestos de ese pasado y es una pena que sean ensombrecidas. Si fueran realmente serios [los nuevos gobernantes], deberían cubrir los *Union Buildings* por completo o realizar la ceremonia en algún otro lado. Los *Buildings* fueron creados por esos arquitectos del *apartheid* y es una decisión infantil pretender cubrirlas.[10]

---

sino re-localizados de tal modo que ingresaron con una abrupta irrupción en el "tiempo nuevo" de consumo y mercantilización: el castigo simbólico probablemente más efectivo. *Cf*. Nadkarni, Naya: "The death of socialism and the afterlife of its monuments", *op. cit*., p. 94.

[10] *Idem*. Después de las derrotas estrepitosas de 1999, El núcleo del *New National Party* se unió al *Democratic Party* (de núcleo simpatizante principalmente blanco, pero generalmente opuestos al *apartheid*) y a la *Federal Alliance* para formar la *Democratic Alliance,* en julio de 2000. Pero el partido, muy dividido internamente, votó en consejo interno la resolución de disolverse en julio de 2005, uniéndose sus representantes a otros partidos, muchos de ellos al ANC.

Jan Bosman, del ex *Federal Alliance* (partido pequeño, liberal, apoyado por empresarios y tecnócratas que se unió a la *Democratic Alliance*[11] en 2001, arguyó:

> esas estatuas siempre nos deben recordar nuestro pasado, que fue un equívoco. Celebraremos la inauguración de nuestro segundo presidente elegido democráticamente y sería apropiado que los visitantes [extranjeros] vean el lado oscuro de nuestra historia.[12]

El mensaje era claro: nadie (ni siquiera el NNP) defendía públicamente el "patrimonio" que representaban los iconos; pero cubrirlos no reparaba nada, y acentuaba un engaño. Sin embargo, debemos atender a que el nuevo gobierno no quiso "borrar", sino poner entre paréntesis, hacer *epokhé* de la temporalidad de la escena, mostrarla suspendida. Evidentemente era necesario decir algo con la "capacidad semiótica" de las ceremonias de estado.[13] Y a manera de latente presencia –no de ausencia–, el acto estuvo custodiado,

[11] Después de las elecciones de 2004 y disuelto el *New National Party*, la *Democratic Alliance* se convirtió en la principal fuerza de oposición al *African National Congress* (ANC). Actualmente tiene 47 escaños en la Asamblea Nacional; el *Inkhata Freedom Party* (IFP) cuenta con 23, y el ANC con 293. *Cf.* http://www.safrica.info/ess_info/sa_glance/constitution/polparties.htm#nnp.

[12] *Cf.* "Past covered up for inauguration", *op. cit*.

[13] Tomo este concepto de Clifford Geertz cuando advierte sobre la necesidad de prestar mayor atención a los "aspectos semióticos del Estado" en toda su teatralidad, su capacidad de *hacer*, de producir sentido. *Cf.* Geertz, Clifford: *Negara. El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Paidós, Barcelona, 2000 [1980], pp. 218-219. Geertz plantea que en la gran mayoría de las teorías sobre el Estado (hobbesianas, marxistas o pluralistas) las ceremonias y la "teatralidad" son percibidas como instrumental de coacción, ideología política (hipocresía de clase) o instrumentos de legitimidad moral. "Pero en todas estas visiones, los aspectos semióticos del Estado (…) quedan reducidos a folclores en el sentido más peyorativo que se le pueda dar a la palabra. Exageran el poderío, esconden la explotación,

literalmente, por las *sombras* del *apartheid*. Al público sudafricano (sintomáticamente definido como el *"nuevo sujeto nacional"*) –que *sabe* lo que hay detrás de los armazones que cubren la historia– le pesa como una advertencia la injusta medida de la memoria *imposible*: la que se define entre la inconveniencia del recuerdo y la imposibilidad del olvido. Los fantasmas escenificados públicamente son los espectros históricos que pesan sobre el nuevo sujeto colectivo. Y en ese acto genuinamente simbolizado, un nuevo Estado impone la categoría de la memoria imposible como alternativa para "el futuro del pasado": ni la destrucción de los símbolos, ni su inexorable presencia inimputable. Por otro lado, este evento sella la magnificencia de la fuerza simbólica del poder estatal, dimensión que, como plantea Clifford Geertz, debe constituirse en parte de la teoría política para que instale cabalmente una "percepción de la fuerza ordenadora de la exhibición, la contemplación y el drama".[14]

El segundo escenario es otra efemérides conmemorativa: se trata de la mañana del 24 de marzo de 2004, en el Colegio Militar Nacional de Buenos Aires, durante la ceremonia llevada a cabo por el presidente argentino Néstor Kirchner para rememorar el fatídico 24 de marzo de 1976, día del último golpe de estado. Comparativamente y en términos arquitectónicos, el lugar evoca síntomas similares de aspereza, *air d'empire* y obsolescencia como el de las *Union Buildings*, pero observa muchas más similitudes en el peso simbólico:[15]

---

hinchan la autoridad o moralizan el procedimiento. *Lo que no hacen es actuar, hacer*". *Cf. Ibid*., p. 219. Las cursivas son mías.

[14] Geertz, Clifford: *Negara. El estado-teatro en el Bali del siglo* XIX, *op. cit*., p. 218.

[15] Si hablamos de similitudes (que son en realidad políticamente emparentadas), es necesario decir que al igual que Mbeki, Néstor Kirchner asumió la presidencia de Argentina en una fecha cuidadosamente escogida: el 25 de mayo (de 2003), efemérides clave de la nacionalidad argentina y fecha que se toma como el "nacimiento" de la nación (que

la ceremonia se llevaba a cabo en la sede de entrenamiento y formación de la jerarquía militar argentina, signo de múltiples asaltos al poder político. En uno de los recintos principales de la institución, se encuentra el conocido "salón de los retratos" en el que penden las fotografías de todos los directores de esa institución desde su fundación en 1869.[16]

Ese día se llevaron a cabo dos actos de suma importancia en términos de las políticas públicas de la memoria en Argentina: por un lado Kirchner "entregó" simbólicamente a la ex ESMA al gobierno de Buenos Aires como "Museo de la Memoria". Más tarde, en la sede del Colegio Militar y en presencia de varios representantes de la jerarquía militar así como del titular del Ejército, general Roberto Bendini, el presidente ordenó descolgar del salón de honor a los retratos de los ex dictadores miembros de las juntas militares que presidieron el país entre 1976-1983: Jorge Rafael Videla y Reynaldo Bignone.[17] Con una venia de mando y un claro "proceda" dirigido a Bendini que estaba subido a un pequeño banco de madera, éste retiró los retratos ante el aplauso tímido de algunos funcionarios (y el lacónico silencio de la

---

en realidad conmemora la formación de una Primera Junta de gobierno oficialmente externa a las autoridades españolas en 1810). A su vez, no es nimio recordar que en su discurso inaugural, el presidente reivindicó –con un planteo que desconcertó a muchos– su pertenencia a la "generación de los 60". Esto también indicaba un cambio de perspectiva y de percepción temporal desde el Estado. *Cf.* Rabotnokof, Nora: "Memoria y política a 30 años del golpe", *op. cit.*, p. 278.

[16] A pesar de sus cambios de denominación y sedes físicas, se considera que el hito de creación del Colegio Militar fue la ley 357 de 1869, promovida por el entonces presidente Domingo Faustino Sarmiento, y aprobada por el Congreso el 11 de octubre de ese año.

[17] Videla había sido director del Colegio Militar desde 1971 hasta 1973, y Bignone fue el último director antes del golpe militar, asumiendo el cargo en diciembre de 1975. *Cf.* "Retiraron los retratos de Videla y Bignone del Colegio Militar", *Clarín on line*, 24 de marzo de 2004, http://www.clarin.com/diario/2004/03/24/um/m-730093.htm.

casta militar que presenciaba el acto).[18] Un punto es importante en el escenario ceremonial: el presidente argentino "no tocó"[19] los cuadros; el titular actual del Ejército los descolgó (fig. 44).

Más allá de la favorable acogida generalizada que tuvo este acto en la opinión pública argentina tratándose de probados genocidas –excepto los sectores de derecha que manifestaron su repudio al "acto de la memoria a medias"–[20] pretendo interpretar este episodio como un acto performativo. En primer lugar porque en el "proceda", la subordinación del poder militar al civil se instituye a la manera de exhortación, con los medios de comunicación más importantes. En un Estado históricamente atravesado por los embates de los poderes militares en la política, el plus simbólico de la ceremonia era indudable.

Ahora bien, si debe haber un lugar social desde el que se "habla", una institución que legitima el discurso y *hace crear,* esto introduce la variable social: *quién* dice es más importante que el acto,[21] o, en palabras de Zizek, "cuando el sujeto está dotado de autoridad simbólica, actúa como un

[18] *Cf*. "El presidente ordenó retirar retratos de Videla y Bignone del Colegio Militar", *La Capital on Line*, 24 de marzo de 2004, http://www.lacapital.com.ar/2004/03/24/politica/noticia_85883.shtml.

[19] Tal es la expresión usada por la editorial del diario *Clarín*, publicada ese día. *Cf*. "Retiraron los retratos de Videla y Bignone del Colegio Militar", *op. cit*.

[20] *Cf*. "Militares pidieron el retiro por medida de Kirchner", *Terra Actualidad*, 24 de marzo de 2004, http://www.terra.com.ar/canales/politica/87/87716.html.

[21] Bourdieu aclaraba su posición con un ejemplo clásico que podría traducirse más o menos así: si alguien vierte agua sobre la cabeza de un niño y pronuncia las palabras 'te llamarás Juan', probablemente esto no tenga ningún efecto social. Pero si lo hace un sacerdote, para la familia y desde allí para la sociedad (que por muchas razones de heteronomía va más allá del mundo católico), el niño Juan será *creado* en ese momento. *Cf*. Bourdieu, Pierre: *Qué significa hablar*, *op. cit*.

apéndice de su título simbólico".[22] Aquí hay una poética clara. El presidente dio la orden, *pero no la ejecutó*. La división de ese trabajo específico con la historia recae en un aparente ejercicio de revisión de responsabilidades: para la posteridad, el ejército revisó su historia, el propio sujeto corporizado extirpó de sí lo que ya no reconoce como *propio*.[23] A su vez, que sea el presidente el que dio la orden, no es detalle menor tratándose de una acción que tiene al menos dos lecturas, como el encubrimiento de las estatuas en Sudáfrica: primero, la condena política desde el Estado hacia el terrorismo que ese mismo Estado había establecido casi treinta años antes. La diferenciación máxima, el distanciamiento pleno y el reconocimiento de ilegitimidad –desde el Estado, digo nuevamente– hacia sus representantes en el pasado. Dado el hiato de silencio que pendía en el poder desde la década de 1980, no hay dudas del contenido ético-político de reparación que el episodio representó. Pero en segundo lugar, hay una lectura que va más allá de esa condena: con gran publicidad, el presidente de la nación decidió quién sería borrado de la

[22] Zizek, Slavoj: "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Jameson, Frederic; Zizek, Slavoj; Grüner, Eduardo: *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 161.

[23] Sin embargo, el acto generó una incomodidad patente en el ejército, tanto es así que al menos cuatro generales y un coronel pidieron la baja antes del acto, y solicitaron permiso para no concurrir, admitiendo que no permitirían "ser humillados" por el presidente. Esto muestra justamente la direccionalidad semiótica del acto, que estaba representada por un acuerdo interno entre Bendini y Kirchner, y no por un acto de contrición de las fuerzas armadas en pleno. Aunque no es motivo de estudio en el presente trabajo, sería interesante continuar el análisis de los historiadores que han trabajado en la larga duración, sobre cómo es que se gesta en Argentina una relación siempre tensa (de jerarquías superpuestas y poderes paralelos) entre lo militar y lo civil, lo castrense y lo puramente político; y cómo continúa aún después de la consolidación democrática. *Cf*. "Militares pidieron el retiro por medida de Kirchner", *op. cit*.

escena que hace pública el *continuum* temporal nacional de la institución militar. En este ritual hay a su vez dos elementos. El primero tiene que ver con el tiempo nuevo que se pretende instaurar en la nación. Esto es expresado por Beatriz Sarlo de manera contundente refiriéndose al episodio de los retratos:

> [Lo que está sucediendo es] "…un juego de repeticiones: el justicialismo se siente invariablemente fundador de un nuevo Estado, y el jefe que lo funda se siente autorizado a que sus deseos se conviertan en ceremonias de ese Estado…"[24]

El segundo elemento es el medio para instaurar el tiempo nuevo: la legitimidad simbólica para producir –y silenciar– el pasado. Obviamente ese acto no produjo por sí mismo el silenciamiento de la historia o de sus personajes, no hay un borramiento literal. Pero lo importante es la *proyección* de la ceremonia, la carga que allí está concentrada. La misma fue un ritual de producción de historia y de legitimación sobre sus sujetos productores. Era menos importante el motivo de la sustracción de los cuadros, o la proyección de una idea clara de quiénes habían sido Videla y Bignone, que mediatizar la ceremonia, hacer llegar ese acto de estado a la sociedad. Está claro que no por ello dejaron de ser directores del Colegio Militar y presidentes *de facto* de la República tanto Videla como Bignone, pero el Estado nuevo irrumpió en el tiempo salvando –en la doble acepción castellana de proteger y corregir– el *futuro del pasado*. En parte es éste el peligro que advierte la crítica literaria Beatriz Sarlo al hablar de los deseos personales convertidos en ceremonias de estado. Porque en esa "decisión de extirpar", lo que está en juego es una paradoja: el poder ejecutivo, en realidad, no quiere "borrar" –sabe que no puede hacerlo–, pero sí quiere

[24] Sarlo, Beatriz: "Nunca más el discurso único", *op. cit.*

remarcar que tiene el poder para insinuarlo, para instalar un lenguaje de autoridad sobre el tiempo y los sujetos. Como pasa con los monumentos derruidos del comunismo o del *apartheid*, no se trata de hacer desaparecer una parte de la historia como ingeniería orwelliana. Al contrario, se trata de reforzar un repudio mediante el acto simbólico de sustracción, y de dejar en claro *quién puede insinuar qué borramiento*.

En este sentido, Ricoeur alertaba sobre la posible "ideologización" de la memoria por medio de los recursos de variación que se dan en el proceso de configuración narrativa:

> el peligro principal, al término del recorrido, está en el manejo de la historia autorizada, impuesta, celebrada, conmemorada, de la historia oficial. El recurso al relato se convierte así en trampa, cuando poderes superiores toman la dirección de la configuración de esa trama e imponen un relato canónico mediante la intimidación o la seducción, el miedo o el halago. Se utiliza aquí una forma ladina del olvido, que proviene de desposeer a los actores sociales de su poder originario de narrarse a sí mismos.[25]

Más allá de que este argumento pueda presentar inconvenientes –es difícil sostener la existencia de "una" historia oficial, o de "una" manipulación proyectada– sí es importante el rescate de los mecanismos usados, y de la desposesión de un poder de narración (o "autorización narrativa") como forma impune de olvido.

De esto se despliega otra arista de dilema ético. Todos podríamos desear, individualmente, *borrar* a alguno de los "arquitectos" del *apartheid*, o a Jorge Rafael Videla, de las historias nacionales. Pero ese deseo es parte de una proyección hacia la sustancialidad del pasado: *lo que se desea borrar es lo imposible: la paseidad del pasado* (el hecho sucedido,

[25] Ricoeur, Paul: *La memoria, la historia, el olvido…*, *op. cit.*, p. 572.

las violaciones, el segregacionismo indigno, las torturas, las desapariciones). El peligro es confundir ese deseo imposible de borrar la violencia sucedida, con erosionar los gestos que contribuyen a construir un recuerdo colectivo del oprobio. La única garantía de la memoria debe ser su ejercicio múltiple, no su impedimento, y mucho menos la simbología de castración histórica pública y colectiva por parte del Estado: la *mostración* del pasado –o más bien, de lo que de él nos llega– es parte fundamental de la democratización del presente. El ya clásico juicio de Kundera –"la lucha del hombre contra el poder es la lucha de la memoria contra el olvido"– estará a salvo de convertirse en planfleto anacrónico sólo si comprendemos que la frase implicaba a *todos* los olvidos, no sólo a los cómodos (y a todos los poderes, no sólo a los que se pronuncian por la memoria). Esto es independiente de la formulación ya aludida de Marc Augé (en diálogo con Freud) sobre la existencia de un "derecho *individual* de olvido" que permite la reelaboración de la constitución subjetiva de quienes han vivido episodios traumáticos.[26] Esto es claramente legítimo. Pero no quita que la tensión deba estar representada siempre en la antinomia sujeto/sociedad; ciudadano/Estado: es en la segunda parte de estos binomios donde no debe abandonarse nunca la pretensión del 'no-olvido' a partir de políticas múltiples. Éstas posibilitarían que el "deber de olvido" *subjetivo* se desarrolle constructivamente mediante una localización *pública* del no-olvido, lo cual, como bien nos recuerda Zizek, no es lo mismo que pretender recordarlo todo.[27]

[26] *Cf.* Augé, Marc: *Las formas del olvido*..., *op. cit.*, pp. 101-104.

[27] *Cf.* Zizek, Slavoj: *Visión de paralaje*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, pp. 31-33. Uso la negación (no-olvido) en vez de la afirmación (recuerdo) porque mientras lo segundo puede indicar, acríticamente, la proliferación de banales memorias o de una historia omnipresente (e *inútil* en términos nieztcheanos), el no-olvido implica un imperativo selectivo, ético-político, para con la historia y la memoria.

Una situación africana puede tal vez ayudarnos a comprender este punto. En algunos reinos *malinké* de África Occidental precolonial, existían dos tipos de "historiadores": los genealogistas profesionales por un lado (conocidos comúnmente como *griots*), cuya legitimidad y cualidad se basaba en su capacidad oral de aprender y transmitir *todas* las historias de los linajes –mayormente reales, pero también la historia de los tiempos sociales, el tiempo de la casa y de los ciclos naturales–; y los historiadores "del reino" por otro (conocidos como *domo*). Estos últimos se caracterizaban por reescribir en su memoria (y relatar públicamente) una historia política que comúnmente excluía a las generaciones, reyes o linajes que hubieran sido nefastos para la historia del pueblo según un "juicio del presente": el *domo* simplemente los silenciaba como si jamás hubieran existido.[28]

La diferencia entre las políticas de exclusión pública argentina o sudafricana y la *malinké*, no es –como *a priori* podría pensarse– que las primeras se ubican en el tiempo homogéneo de la historia "moderna" del Estado-nación, mientras la segunda se relega a las políticas arcaicas o a las "supervivencias" de la "tradición".

El punto que quiero resaltar es otro: en la narración *malinké*, las esferas "profesionales" estaban claramente separadas: el *griot* narraba todo, el *domo* emitía el juicio moral en su narración. O sea, *la memoria* del *griot* reforzaba el castigo político del silenciamiento histórico en la narrativa del *domo*. Como plantean algunos intelectuales, estos procesos político-rituales de producción-silenciamiento del pasado, no son exclusivos de sociedades "ágrafas" como [la antropología] clásica los trató. Nuestro pasado es re-elaborado constantemente, aunque parezca a salvo de las dinámicas

[28] *Cf*. Camara, Sory: *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Khartala, París, 1986.

distorsionantes, amparado en el modelo nomológico de la ciencia social contemporánea occidental.[29]

En el prefacio del clásico libro de antropología política *African Political Systems*, A. Radcliffe Brown habla (y previene) sobre la irrealidad del Estado y su carácter *ficcional*.[30] En un argumento que es necesario traer a colación, Michael Taussig desentraña la falacia contenida allí, puesto que, arguye el antropólogo australiano, es en la poderosa fuerza de esa ficción donde el Estado se *realiza* como *fetiche:*[31]

> a lo que apunta la noción de fetichismo del Estado es a la existencia y realidad del *poder político* de esa *ficción*, su poderosa insustancialidad.[32]

Siguiendo a Taussig, podríamos decir que, *grosso modo*, es también por medio de su dimensión abstracta que el Estado fija su poder, es mediante su simbólica insustancialidad que produce efectos en las prácticas sociales (y en la realidad histórica), haciendo sentir su latente espectro de sanción y sentencia. A su vez, esto nos pone frente a otra advertencia. Si tomamos en cuenta que hablamos de ceremonias y de teatralidad para con el pasado, esta noción del "poder de

[29] *Cf*. Burke, Peter: "La historia como memoria colectiva", *op. cit*., pp. 83-84.

[30] *Cf*. Radcliffe-Brown, A.: "Preface", en Fortes, M.; Evans Pritchard, E. (comps.): *African Political Systems*, Oxford University Press, Oxford, 1970 [1941], p. XIII. Al respecto, declara el autor: "El Estado [...] no existe en el mundo fenomenológico, es una ficción de los filósofos [...] No hay una cosa como el poder del Estado (sic); en realidad sólo existe el poder de los individuos: reyes, primeros ministros, magistrados, policías, jefes de partidos y votantes". *Idem*.

[31] Taussig, Michael: "*Maleficium*: el fetichismo del Estado", en Taussig, Michael: *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Gedisa, Barcelona, 1995 [1992], pp. 144-180.

[32] *Ibid*., p. 146. Cursivas en el original.

hacer" que tendría la ficción del Estado puede complementarse con el reclamo de Geertz por abandonar algunos de los prejuicios decimonónicos que siguen dominando en las ciencias sociales (encubiertos bajo nuevos ropajes): el que pretende que lo "simbólico" siga oponiéndose a lo "real"; y el que implícitamente sostiene que "la dramaturgia del poder es externa a su funcionamiento".[33]

Un hecho que se dio a conocer con la misma amplitud en los medios de comunicación probablemente aclare aún más este énfasis *performativo* del Estado para con la memoria histórica. Días después del 24 de marzo de 2004 circulaba en Internet (y en correos electrónicos colectivos en Argentina, o "entre argentinos") un *e-mail* que declaraba que la fotografía *real* de Jorge Rafael Videla, la que había estado por años colgada en el salón de los retratos, no era la que se había retirado en la ceremonia pública (fig. 45). La noticia fue reproducida por los periódicos nacionales días después. La noche anterior al acto, la foto original habría sido "robada" por los mandos del Colegio Militar y reemplazada por otra,

[33] *Cf*. Geertz, Clifford: *Negara. El estado-teatro en el Bali del siglo* XIX, *op. cit*., p. 232. Sostiene el autor que es necesario comprender el *negara* (el Estado y su teatralidad) e interpretar esos actos para elaborar una *poética del poder*. *Cf. Ibid*., p. 220. Podríamos decir que Georges Balandier hace eco de estas reflexiones cuando habla de la "teatrocracia" y la dramaturgia del poder como recurso eficaz de dominio. Sin embargo, hay en su argumentación un resabio de "instrumentalidad", de razón dominadora (que tiene reminiscencias demasiado cercanas con una retórica unidireccional de la ideología y la producción hegemónica) que me previenen de homologar ambas concepciones. Según mi lectura, mientras para Balandier el "poder en escenas" es un *plus* simbólico, una "coda" del poder político, para Geertz o para Taussig (aun con sus claras diferencias de grado) el poder de la teatralidad *hace*, y no es un agregado, sino parte integrante (y con el mismo peso específico) de la *performance* completa del poder en todas sus dimensiones. *Cf*. Balandier, Georges: *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, *op. cit*., esp. pp. 15-43.

una especie de sosias de la impostura.[34] ¿Qué representaba entonces para los mandos del Colegio Militar la sustracción del retrato? Ante los rumores que llegaron a las esferas políticas, las jerarquías militares declararon que "…no sabemos cómo, pero se había roto el vidrio y dañado la foto. Entonces se cambió para el acto con el Presidente".[35] Kirchner dijo a su vez que no importaba si el retrato descolgado era el real o no, lo importante era "el acto simbólico" de sustracción.[36] Ahora bien, *¿qué* simbolizaba y *para quién*? ¿Por qué para quienes robaron el supuesto original –y luego dieron a conocer el hecho masivamente en forma anónima– *sí* importaba la autenticidad del cuadro sustraído por el presidente?[37]

Podríamos pensar que el presunto acto de robo tuvo una funcionalidad de advertencia, de intimidación o bien de actitud defensiva ante lo que ciertos grupos reaccionarios interpretaron como una intervención del poder político. Pero, por otra parte, la sustitución de la fotografía nos habla de esa "propiedad aurática" que ostentan ciertos artefactos para reclamar la radicalidad intransferible de lo simbólico. El robo

[34] *Cf*. "Un nuevo capítulo por el retrato de Videla", *Clarín on line*, 1/04/04; http://www.clarin.com/diario/2004/04/01/p-01203.html, "Militares pideron el retiro por medida de Kirchner", *op. cit*.

[35] *Cf*. "Un nuevo capítulo por el retrato de Videla", *op. cit*.

[36] Kirchner estaba al tanto del robo del cuadro original, lo que empeoró las relaciones con el Ejército en esos días previos al acto, y precipitó la consumación de la ceremonia. El argumento de Kirchner en su discurso fue que "el retiro de los cuadros*, que procedió a hacer el jefe del Ejército*, marca un claro posicionamiento. Queremos terminar con esa etapa lamentable del país, y que en todos los lugares de nuestra patria y de nuestras fuerzas armadas esté desterrado el terrorismo de estado". *Cf*. "Kirchner 'sacó' a Videla y Bignone del Colegio Militar", *Terra Actualidad*, 24/03/04, http://www.terra.com.ar/canales/politica/87/87716.html. La cursiva es mía.

[37] Se supone además que Videla y Birgnone vestían traje de gala militar en los retratos originales, mientras que en la foto ampliada que se descolgó públicamente, Videla llevaba un traje común, como deja ver la fotografía.

de la primera fotografía, aunque para el poder ejecutivo no haya significado más que una afrenta de los sectores ligados al Colegio, y aunque haya tenido poca representatividad pública al lado de la ceremonia del presidente, se instituyó en ese momento en la parte condensadora de la "reliquia". Para alguien, algunos, los anónimos del ciberespacio que difundieron luego la noticia y la advertencia, el robo (y la demostración de que se ostenta en algunas manos el original) representa el sentido escatológico que estos sectores dan a la (su) historia: refugiada, salvada *por ellos* del ostracismo. Y a su vez, es una muestra de la fragmentación política sobre la historia reciente en Argentina. Esos sectores de la derecha más reaccionaria no sólo "no participaron" en la ceremonia de Estado. Hablaron el mismo lenguaje del Estado, y de algún modo, también provocaron un silencio.

La foto de Videla es ese significante abierto, riesgoso, del que hablaba Taussig: se destrona porque no merece el honor de estar allí (honor que ahora es desconocido, vale la pena recordarlo, por el mismo Estado que allí lo invistió, lo condenó en los juicios, y más tarde lo indultó). Pero la burla de la casta militar cuestiona básicamente dos cosas: quién decide sobre la historia, y cuál es la injerencia del nuevo Estado. La advertencia está puesta sobre ese Estado-historiador, pero también, involuntariamente, sobre la sociedad "nacional": el robo de los originales instala un clima de sospecha, de inestablidad, que merecería el traslado analítico desde la simbología poética a la epistemología de la historia reciente.

La condena moral, pública y oficial a la dictadura, al terrorismo de estado y al genocidio perpetrado quedó –al fin– sellada en esa ceremonia de estado. Pero si al episodio de los retratos añadimos que en esa ceremonia el presidente argentino pidió perdón públicamente por las atrocidades de la última dictadura, habrá que recordar las sospechas de Derrida sobre la "escenificación del arrepentimiento" en sucesivas

instancias desde la Segunda Guerra. Estas escenificaciones son importantes, sugieren e instalan un quiebre local y nos recuerdan que tras los hechos históricos hay evidencias pero también agencia: vale decir, *responsabilidades*. Sin embargo, cuando interfieren desde la política en la conformación del "archivo", aparece una genuina sospecha. En este espacio donde se intersectan contradictoriamente motivos éticos con la banalización, la restitución real y el simulacro, el cálculo político, la instrumentalización o el vaciamiento del ritual, merecen resaltarse dos elementos: primero, la necesidad de una vigilancia semántica y política en la discusión pública sobre el pasado. Segundo, el recuerdo de que el perdón no es puro, normal ni normalizador: al decir de Derrida, no debería pedirse ni otorgarse para una labor catártica de reconciliación acompañada de una "mostración de autoridad". Al contrario, su evocación debería ser excepcional para recordarnos lo que es, por definición, *im*perdonable.[38]

[38] *Cf*. Derrida, Jacques: "Justicia y perdón", Entrevista de Antoine Spire a Jacques Derrida en *Staccato,* programa televisivo de France Culturel, del 17 de septiembre de 1998; traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Edición digital de *Derrida en castellano*, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/justicia_perdon.htm, última consulta: 30/05/2007; también véase la discusión en Ricoeur, Paul: *La memoria, la historia, el olvido…*, *op. cit*., pp. 598-599.

A MANERA DE EPÍLOGO

En este trabajo he tratado de ver cómo el pasado es negociado en un presente inestable, y cómo sus usos responden a lógicas, intereses y sitios de poder, asimétricos y disímiles. Los análisis sobre los "lugares" de la memoria y sus representaciones apuntan no sólo a una etnografía del espacio público o a un mapeo de los desplazamientos culturales y las configuraciones de poder en torno al pasado. También pretenden refractarse hacia la disciplina histórica, apuntando desde allí a uno de sus retos pendientes, ya señalado por François Hartog: la generación de una reflexión más amplia, en el propio quehacer, sobre el tiempo y la temporalidad.[1] Ya no se trataría sólo de continuar la tarea (abarcada amplia y sólidamente en la disciplina) de incorporar nuevos sujetos, nuevos abordajes, nuevos objetos. También de desnaturalizar el tiempo, la secuencia, las percepciones sociales de los hechos y la sutura de los acontecimientos: es esto lo que emerge una y otra vez como intento regulador en los artefactos públicos, y como reclamo, irritación o interrogante en las lecturas y proyecciones sociales.

Probablemente aquí radique la connivencia más fuerte de la historia pública con el desenvolvimiento del Estado-nacional como espacio de referencia. Finalmente sus proyecciones iniciales, como nos recordaba Nora, a él nos remitían. Benedict Anderson, en su ya clásico estudio, habló de la nación moderna que se desarrolla en un tiempo vacío,

[1] Hartog, Francois: *Regímenes de historicidad*, *op. cit.*, esp. pp. 23-25.

homogéneo.[2] Partha Chatterjee, a su vez, criticó esa visión de Anderson por pretender una lectura unilateral y omnicomprensiva ("europea") de la modernidad. El historiador indio propone pensar a la nación "en tiempo heterogéneo".[3] La historia-disciplina sería la narrativa que respalda ese tiempo homogéneo (y homogeneizador) que "arcaíza lo que toca a su paso". Si hay una idea que subyace en mis análisis de los "usos" de la memoria pública, sus contestaciones y la presencia inestable de las articulaciones del poder, es la de que necesitamos "historias en tiempo heterogéneo". En este libro, esas historias hallan sus reclamos en algunos hechos y en un artefacto narrativo. Los hechos: la lectura agenciada de un museo o un monumento, la apropiación sectorizada de una conmemoración nacional, el uso disputado de imágenes públicas y de formas específicas de comunicación contemporánea como el ciber-espacio. El artefacto: la literatura, narrativa que, libre de la doble dependencia con el pasado y con el archivo, logra abrir una grieta en la exposición de las temporalidades. Un inserto en el tiempo vacío y homogéneo (tan imaginado como la literatura), y a la vez una advertencia a la razón historicista (desde la inestabilidad de la ficción literaria). Es desde esas *producciones de historia* que utilizan el recurso a la *memoria,* ajenas a la *grafía* de la representación historiadora, desde donde se están produciendo las fisuras en los relatos: emergen otros sujetos, lecturas diferentes de los acontecimientos plasmadas como articulaciones sociales y políticas en los usos del pasado que recuperamos como objeto de este trabajo.

En cuanto al tipo de metodología escogida como "yuxtaposición", el resultado es un plus situacional: la inclusión de la violencia fundadora del Estado "nacional" como un elemento

[2] Anderson, Benedict: *Comunidades imaginadas…*, *op. cit.*, pp. 43-50.

[3] Chatterjee, Partha: "A naçao em tempo heterogênio", *op. cit.*, pp. 69-95.

del presente, que sigue pasando, afectando la experiencia de la ciudadanía social y política en ciertos sectores como los indígenas o las poblaciones negras sudafricanas. En el caso argentino, a partir de un abordaje particular (y apoyado por la lectura de la obra literaria de Carlos Gamerro) vemos una marca "poscolonial", invisibilizada: *la raza como signo* que aparece asaltando las representaciones hegemónicas en un acto o en una ronda. En aquel ocultamiento no hay sólo un ejercicio represivo: hay también una operación productiva que consagró el tiempo moderno, homogéneo, vacío de la "comunidad imaginada".

Pero siempre hay fisuras. El indígena urbano usa el referente de la plaza de Mayo y el discurso de la memoria avalada por el nuevo Estado para insertar su propia historia de violencia y el reclamo de visibilidad. Estos no son sólo diversos y plurales, sino asimétricos. Marcel Proust decía que el pasado es un terreno mucho más incierto que el futuro.[4] Se apropia como distancia o como pertenencia, como alteridad o como fundación, en narraciones cuyos motivos se comprenden si analizamos la lucha desigual por los recursos del presente (simbólicos, económicos y políticos).

Pensemos en los prisioneros encerrados en Robben Island, en los indígenas argentinos "asaltando" la conmemoración en Buenos Aires, en el intento de reubicación del jardinero del *Monumento al Voortrekker* en el escenario post-*apartheid*. Tomemos el rechazo rotundo de esa "montañita" por parte de los ex representantes del *Umkhonto* en Johannesburgo. Esas reacciones muestran que los referentes de la ciudadanía, la inclusión social y la lucha por conquistar los terrenos imaginarios y prácticos de la "modernidad" (la igualdad, el ejercicio concreto de derechos), es parte de lo que moviliza las articulaciones de la memoria pública. Sin

[4] Proust, Marcel: *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, Alianza, Madrid, 1992.

embargo, tenemos a Mbeki tapando las estatuas, a Kirchner quitando los retratos, a la narrativa total y espectacular del *Apartheid Museum*. A esto se suma la formación de las alegorías sobre historia/prisión e historia-de-la-liberación en Robben Island, o la ratificación de la narrativa ultraconservadora en palabras del ex director del Museo Nacional en Buenos Aires. Estas son la contracara poderosa de esa asimetría de recursos políticos, en el mismo presente.

No quisiera que esta argumentación se lea como un eco tardío del clásico idealismo de Benedetto Croce acerca de que –parafraseándolo– toda *producción de historia*, es historia contemporánea,[5] como si eso resolviera algún enigma o exonerara de cualquier problema ético a una lectura instrumental del pasado.[6] En primer lugar mis argumentos son distintos porque no trabajo aquí con un análisis de la historia-disciplina (historio-*grafía*) sino con *producciones de historia* (historio-*logías*) como ya he definido al comienzo. Pero sustancialmente, lo que intenté hacer es una desnaturalización de ese presente que lee y significa el pasado, propone duraciones, establece insertos eventuales, desplaza o incluye sujetos.

El horizonte de mi análisis no fue *toda* lectura del presente, sino el horizonte de la nación. Al comienzo expuse las dificultades de trabajar con este concepto que se resignifica en las prácticas. Sin embargo, lo que he tratado

[5] Croce, Benedetto: *History as the story of liberty*, Norton, Nueva York, 1941 [1938], p. 19.

[6] Croce se refería a la disciplina, no a los "usos" que he analizado aquí. Sin embargo, en esa frase de Croce se unen dos elementos básicos: el primero y más comúnmente referido, es que toda lectura del pasado se hace desde el presente del historiador, sus urgencias, preocupaciones y limitaciones o "anteojeras". Pero en otra lectura generalmente olvidada, el filósofo italiano de la historia quería mostrar una continuidad universalizada y homogénea del tiempo: pasado y presente en un continuo que se resuelve en el desarrollo del espíritu progresivo.

de mostrar es cómo un tipo de significación nacional sigue funcionando como "botín" de demandas, como un concepto que se usa estratégicamente en la esfera pública. El uso de este concepto se ve en los artefactos oficiales y privados analizados; incluso en Argentina hay un primer intento oficial de des-sectorizar al terrorismo de estado. Pero las lecturas sectoriales se inscriben en ese mismo horizonte nacional (aunque los puntos de partida o el contenido sea diferente): los nuevos prisioneros de Robben Island, los ex participantes del *Umkhonto*, los propulsores negociantes del "descanso seguro" en el *Voortrekker Monument*, los indígenas argentinos, apelan a un discurso nacional, desde allí hablan; es dentro de esa frontera permeable que se resignifica la memoria hecha presente.

Los reclamos muestran, desde las lecturas del pasado o desde intervenciones en sus artefactos, una voluntad de inclusión en la narrativa nacional, pero quebrando nodos problemáticos, reinterpretando la temporalidad de algunos acontecimientos como el *apartheid* o el terrorismo. Hay una aspiración a *nuevas articulaciones de la experiencia temporal del pasado*, y precisamente del "pasado violento de la nación". "Pero también hay" una contradicción de base en los "análisis de caso": el apelativo a la nación está siempre presente, aunque parecen haberse roto los contratos fundacionales con una idea de experiencia histórica compartida. Este elemento separa las lecturas poscoloniales de las que puede haber, por ejemplo, sobre el Holocausto y su representación. Los reclamos no son por salvar una tradición común o recordar una experiencia "de todos". La nación es recurso del presente, argumento político de las urgencias del hoy. Las demandas no son, en nuestro caso, por reconocer una "identidad, lengua, o cultura" comunes. Pretenden *una sutura-otra de la temporalidad, de las formas de representar e imaginar (el tiempo y sus unidades de significación)*.

Ahora bien, ver *quiénes* están movilizando *qué* en la articulación del pasado revela apropiaciones políticas que pretenden legitimarse: no cualquier recuerdo es memoria que autoriza. El acto de vigilancia para una "justa memoria", en palabras de Ricoeur,[7] pide mantener una práctica social o un *habitus* sociológico de la memoria ejercida, sin que se pretenda fijar un pasado esencial ni un exceso de memoria sin distancia. A su vez, este ejercicio debería poder permitir el derecho individual de olvido, al la vez que propulsar un deber colectivo, social, del recuerdo.

Presente y colectividad, temporalidad y nación, están atravesados por las contingencias de lo político. Analizar las tecnologías institucionales, estatales y hegemónicas para administrar el pasado fue un objetivo central del libro, como forma de aprehender allí ciertas marcas (a veces inconclusas, instantáneas) de dominación. Pero darle inteligibilidad a las acciones igualmente momentáneas, no programáticas, que constituyen la "esfera pública de los usos del pasado" también lo fue. Probablemente sea este último el reto más importante en nuestros tiempos contemporáneos. No como fin, sino como medio para impulsar la gestación de imaginarios histórico-políticos más democráticos, respetuosos de la diversidad, "en tiempo heterogéneo". Esto significa no solamente la coexistencia *plural* de los escenarios del pasado, sino una democratización de los procesos de visibilización y autorización narrativa: *empoderar esas formas* "*otras*" *de imaginar*. El desafío es hacer emerger una acción políticamente sostenida imprimiendo siempre un "*ethos* de la sospecha" que conduzca a la descolonización y desnaturalización de las memorias heterónomas, instituidas. Podría constituirse así una actitud epistemológica para representar, narrativamente, las pugnas sociales e institucionales por administrar el pasado en sociedades inequitativas como

[7] Ricoeur, Paul: *La historia, la memoria, el olvido, op. cit.*

las analizadas (desiguales en la producción, distribución y acceso al conocimiento, pero también en el acceso a bienes simbólicos y a los procesos que autorizan y legitiman los discursos/recursos culturales).

Encontrar la manera de analizar qué dicen esas "producciones de historia" en forma de "memorias públicas" sobre los intentos tensos e inacabados de normalización del pasado (y en nuestro caso, pasados de extremo horror y violencia), es una tarea que podría incluirse de manera más programática en la historia: en sus formas de narrar, mostrar, inquirir. Aunque esto excede los límites de mi análisis, su planteamiento puede constituir el germen de alguna otra insatisfacción intelectual como la que inspiró este trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES ELECTRÓNICAS

I. Sitios oficiales

African Nacional Congress (ANC) Official Home Page http://www.anc.org.za/ancdocs/history/mbeki/2004/tm1216.html.

Department of Foreign Affairs. Official Website: Mbeki, Thabo: "Speech at his inauguration as President of South Africa, junio 16, 1999", http://www.dfa.gov.za/docs/speeches/1999/mbek0616.htm.

Constitución de la Nación Argentina. Senado de la Nación, República Argentina, http://www.senado.gov.ar/web/interes/constitucion/cuerpo1.php.

Constitution of the Republic of South Africa, 1996, http://www.info.gov.za/documents/constitution/index.htm.

Freedom Park Oficial Home Page, http://www.freedompark.org.za/index.php.

Gobierno del Chaco. República Argentina, http://www.chaco.gov.ar/gobierno/CFI/AborigenesDelChaco/temas_aborigenes_litoral.htm.

National Heritage Council. South Africa, http://www.nhc.org.za/index.php?pid=104&ct=1, *Robben Island Museum Official Home Page*, http://www.robbenislandmuseum.gov.za/ *Robben Island Museum. UNESCO Documents*, http://whc.unesco.org/en/list/916/documents/.

Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, Argentina, http://www.derhuman.jus.gov.ar/espacioparalamemo-

ria/. http://www.derhuman.jus.gov.ar/espacioparalamemoria/acuerdo.pdf.

Statistics South Africa – Census 2001. Official Website, http://www.statssa.gov.za/census2001/digiAtlas/index.html.

Truth and Reconciliation Comission Home Page, http://www.doj.gov.za/trc/legal/act9534.htm.

2001 South African Census. The Census in brief. South Africa's National Statistics, http://www.statssa.gov.za/census01/html/CInBrief/CIB2001.pdf.

II. Sitios institucionales

Developing Training Consulting Provider, http://www.dtc.robbenislanddiversity.com.za/.

Voortrekker Monument Website, http://www.voortrekker-monument.org.

III. Material de editoriales periodísticas

"A piece of history", *Mail & Guardian on Line*, 11/01/02, http://www.mg.co.za/articlePage.aspx?articleid=2281810&area=/insight/insight__escape/.

"Apartheid bust smashed", *BBC News*, 31/05/2001, http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/africa/1362381.stm.

"Controversia por el prólogo agregado al informe Nunca Más. Rechaza la Teoría de los dos Demonios", *La Nación on line*, 19/05/2006, http://www.lanacion.com.ar/archivo/Nota.asp?nota_id=807208.

"El Museo Histórico buscará *sponsors*", *La Nación*, 13/11/2005, nota reproducida en la página oficial del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), Argentina, http://www.conicet.gov.ar/diarios/2005/noviembre/047.php?imprimir=true.

"El presidente ordenó retirar retratos de Videla y Bignone del Colegio Militar", *La Capital on Line*, 24 de marzo

2004, http://www.lacapital.com.ar/2004/03/24/politica/noticia_85883.shtml.

"ESMA; Colegio Militar y otras ceremonias", *Pagina 12 on line*, 24/03/04. http://www.pagina12web.com.ar/diario/elpais/1-33113-2004-03-22.html.

"Kirchner 'sacó' a Videla y Bignone del Colegio Militar", *Terra Actualidad*, 24/03/04, http://www.terra.com.ar/canales/politica/87/87716.html.

"Militares pidieron el retiro por medida de Kirchner", *Terra Actualidad*, 24/03/04, http://www.terra.com.ar/canales/politica/87/87716.html.

"Past covered up for inauguration", *Daily Dispatch*, 14 de junio de 1999, http://www.dispatch.co.za/1999/06/14/southafrica/BGOVT.HTM.

"Pintando imágenes de resistencia", *Argentina Intymedia*, 09/10/2003, http://www.argentina.indymedia.org/news/2003/10/139795.php.

"Retiraron los retratos de Videla y Bignone del Colegio Militar", *Clarín on line*, 24 de marzo de 2004, http://www.clarin.com/diario/2004/03/24/um/m-730093.htm.

"Un nuevo capítulo por el retrato de Videla", *Clarín on line*, 1/04/04; http://www.clarin.com/diario/2004/04/01/p-01203.html.

IV. Material periodístico con autoría y material bibliográfico

Achúgar, Hugo: "Leones, cazadores e historiadores: a propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento", en Castro Gómez, Santiago; Mendieta, Eduardo (eds.): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa, México, 1998. Edición digital elaborada por José Luis Gómez-Martínez para "Proyecto Ensayo Hispánico", http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/achugar.htm.

Baines, Gary: "The politics of public history in post-apartheid South Africa", ponecia presentada en la *I Conference on Public History*, Rodhes University, Grahamstown, South Africa, 2004, http://academic.sun.ac.za/history/dokumente/US_Geskiedeniskonferensie_2004/Baines_G.pdf.

Bayer, Osvaldo: "Argentina: 86 años de democracia", conferencia pronunciada en julio de 2002 en Udine, *Vientos del Sur Asociación Civil on line*, http://www.vientosdelsur.org/Bayer7.htm.

Braceras, Diana: "No somos Roca", *Poder Autónomo*, http://www.poderautonomo.com.ar/historia%20de%20nosotros/docs/antecedentes/no%20somos%20roca.htm.

Cacopardo, Fernando: "El Estado en la definición territorial de la Argentina en el siglo XIX: construcciones legales, cuadrícula territorial y urbanística en la frontera de la provincia de Buenos Aires al sur del río Salado", *Perspectivas Urbanas. Estudios sobre Urbanismo y Procesos Urbanos*, Universidad de Barcelona, núm. 8, 2007, http://www.etsav.upc.edu/urbpersp/num08/art08-3.pdf.

Carnevale, Vera: "Memoria, espacio público, estado. La construcción del Museo de la Memoria", en *Documentos de Trabajo. Red Interdisciplinaria de Estudios sobre Historia Reciente (RIEHR)*, http://www.riehr.com.ar/detalleEdu.php?id=6.

Carrasco, Morita: "El Movimiento Indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas", *II Reunión de Antropología del Mercosur. Fronteras Culturales y Ciudadanía.* "Territorialidad y Políticas Indigenistas en los países del Mercosur", Piriápolis-Uruguay, 11-14 de noviembre de 1997, http://lanic.utexas.edu/project/etext/llilas/vrp/Morita_Carrasco.htm.

Castro-Gómez, Santiago: "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón", en Castro Gómez, Santiago; Medieta, Eduardo

(eds.): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Porrúa, México, 1998, http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/.

Cohen, David W.: "Between history and histories. Further thoughts on the production of history", conferencia dictada en *The International Institute, University of Michigan*, 9 de septiembre de 1996, http://www.newpassages.net/production.htm.

Cresto, Juan José: "Roca y el mito del genocidio", *La Nación on Line,* 23/11/04, http://www.lanacion.com.ar/archivo/nota.asp?nota_id=656498&origen=archivo.

De Sousa Santos, Boaventura: "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergencias", en De Sousa Santos; Boaventura (org.): *Conhecimento prudente para uma vida decente*: "*Um discurso sobre as ciências*" *revisitado*, Afrontamento, Porto Alegre, http://www.ces.fe.pt/bss/papers.htm.

Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas del Mundo en las Naciones Unidas, Ginebra, Suiza, http://www.puebloindio.org/CKOA/ckoa_Movimiento_Indigena.htm.

Derrida, Jacques: "Justicia y perdón", entrevista de Antoine Spire a Jacques Derrida en *Staccato,* programa televisivo de France Culturel, del 17 de septiembre de 1998; traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Edición digital de *Derrida* en castellano, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/justicia_perdon.htm.

_____: "La differance", en Derrida, Jacques: *Márgenes de la filosofía,* Cátedra, Madrid, 1998 [1968]. Edición digital de *Derrida* en castellano, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_differance.htm.

_____: *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, edición digital del sitio web *Derrida* en castellano, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm.

Goodman, David: "Witnesses to the dawn", *Mother Jones*, 29 de junio de 1999, http://www.motherjones.com/news/feature/1999/06/mbeki.html.

Hayes, Patricia: "Photography, memory and the archive in Namibian history", *South Exchange Program of History of Development (SEPHIS), Seminar Papers*, http://www.sephis.org/htm/papers.htm.

Kaufman, Alejandro: "Museo del Nunca Más", *Pagina 12 on line*, 07/04/04, http://www.pagina12.com.ar.

Khazaleh, Lorenz: "Likes nationalism's utopian elements: an interview with Benedict Anderson", Universiteit i Oslo, Official Website, 15/12/2005, http://www.culcom.uio.no/aktivitet/anderson-kapittel-eng.html.

Koch, Eddie: "Tourning terror into tourism", *Mail & Guardian on Line,* 19/05/05, http://www.mg.co.za/articlePage.aspx?articleid=23531&area=/insight/insight__escape/.

Krog, Antjie: "'I speak, holding up your heart…' Cosmopolitanism, forgiveness and leaning towards Africa", *24e Van Der Leeuw-Lezing*, noviembre de 2006, http://www.vanderleeuwlezing.nl/2006/lezing%20antjie%20krog.pdf.

Lalu, Premesh: "In the event of history: reading the mime of memory in the present of public history", Seminar Papers-Department of History, Kwazulu Natal University, http://www.history.ukzn.ac.za/files/sempapers/Lalu2000.pdf.

Lapolla, Alberto: "Kirchner, la ESMA, el crimen de Blumberg y la contraofensiva de la derecha", en *Rebelión. El reino del revés*, gacetilla electrónica, http://www.rebelion.org/argentina/040410lapolla.htm.

Leite, Phillippe; McKinley, Terry: "The post-apartheid evolution of earning inequality in South Africa", *International Poverty Center. United Nations Development Programme,* Working Paper, núm. 32, octubre de 2006, http://www.undp-povertycentre.org/pub/IPCWorkingPaper32.pdf.

Lorenz, Federico: “Lo que está en juego en la ESMA”, *Cronista Digital*, julio de 2004.

_____: “Rechazo al premio consuelo. Sobre la memoria como fin”, en: *Documentos de Trabajo. Red Interdisciplinaria de Estudios sobre Historia Reciente (RIEHR)*, http://www.riehr.com.ar/detalleEdu.php?id=6.

Matshikiza, John: “An epitaph of smoke and mirrors”, *Mail and Guardian on line*, 21/06/02, http://www.mg.co.za/articlePage.aspx?articleid=198003470&area=/insight/insight__escape/.

Memoria Abierta, “Camino al Museo, paso a paso”, http://www.memoriaabierta.org.ar.

_____: “Organización institucional y contenidos del futuro Museo de la Memoria”, *I Jornadas de Debate Interdisciplinario*, Colección Memoria Abierta, Buenos Aires, 2000, http://www.memoriaabierta.org.ar.

Moya, Fikile-Ntsikelelo: “Time to say ‘never again’”, *Mail & Guardian on line*, 17/06/05, http://www.mg.co.za/articlePage.aspx?articleid=2455510&area=/insight/insight__escape/.

Noailles, Martina: “Los sobrevivientes de la Patota de la ESMA tuvieron su misa”, *Pagina 12 on Line*, 04/04/04, http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-34884-2004-05-04.html.

O’Toole, Sean: “The structure of memory. Johannesburgh’s Apartheid Museum”, *Artthrob. Contemporary Art in South Africa*, 27 de marzo de 2002, http://www.artthrob.co.za/02mar/reviews/apartheid.html.

Palermo, Zulma: “¿Es posible descolonizar la universidad?”, en Mignolo, Walter (coord.): *On Decoloniality,* Special Issue of *World and Knowledges Otherwise. A Web Dossier*, vol. 2, dossier 1, 2007, http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/documents/formattedZulma-Palermo.pdf.

Pastoriza, Lila: "ESMA: modelo para armar", *Causa Popular*, 27 de julio de 2004, http://www.causapopular.com.ar/article30.html.

Rabotnikof, Nora: "Política, memoria y melancolía", *Fractal*, 29, abril-junio de 2003, http://www.fractal.com.mx/F29rabotnikof.html.

Ribane, Nakedi: "Lighter is fairer", *Mail & Guardian on line*, 2/05/06, http://www.mg.co.za/articlePage.aspx?articleid=2367770&area=/insight/insight__escape/.

Sally, Sara: "Apartheid Museum opens in South Africa. Interview with Wayde Davy", *Correspondents Report*, 18 de noviembre de 2001, http://www.abc.net.au/correspondents/s419098.htm.

Sarlo, Beatriz: "Nunca más el discurso único", *Pagina 12 on line*, 28/03/04, http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-33360-2004-03-28.html.

Sen, Samita; Sheppie, Jamil: "Editorial", *Global South. The Sephis e-magazine*, vol. 1, núm. 1, 2004, http://sephisemagazine.org/past/vol.1-no.1-sept-2004.html.

Sumayya Ismail and Sapa, "Tempers flare over Great Trek memorial", *Mail & Guardian on line*, 13/04/2007, http://www.mg.co.za/articlePage.aspx?articleid=2290003470&area=/insight/insight__escape/.

Tutu, Desmond: "No future without forgiveness", http://faculty.ccp.cc.pa.us/FACULTY/jhoward/southafrica/ubuntu.html.

Voces en la Plaza de Mayo, 24/03/04. Entrevista a Julio Talavera, http://www.fodema.com.ar/Noticias/NoticiaMuestra.asp?Id=3043.

FUENTES ORALES

Entrevistas

Sudáfrica: Wayde Davy (Apartheid Museum), Loinel Davis (Robben Island Museum), Joe Mati (District Six Mu-

seum), Mandy Sanger (District Six Museum) Anónimas (Guía del *Voortrekker Monument* y ex participantes del *Umkhonto We Sizwe*).
Argentina: Buenos Aires, Pompeya: M. B. (Líder Movimiento Indígena Argentino, en formación).

FUENTES INÉDITAS

I. Material de archivo o documental

Mayibuye Center: University of the Western Cape. Historical Papers Collection.
_____: University of the Western Cape. Robben Island Prisoners' Papers.
_____: University of the Western Cape. Visual Archive.
Visitors' Book: Ex Prison Number Four, Constitution Hill, Johannesburgo.

II. Tesis, disertaciones, ponencias

Achúgar, Hugo: "Monuments, commemoration and exclusion: politics of memory in the construction of national imaginary", ponencia presentada en *History and Memory. An International Conference*, Ciudad del Cabo, 9-11 de agosto de 2000.
Beater, Jean Louis: *Memory, memorialisation and nation building: the making of memories of war and conflict in South Africa*, Research Report of Master of Arts, Faculty of Humanities, University of Witswatersrand, Johannesburgo, 2002, inédito.
Carol Judith: *Using memory as a tool to build museum collections with reference to the UWC-Robben Island Mayibuye Archives: The Robben Island Memories Project*, tesis de

maestría en bibliotecología, University of the Western Cape, 2004, inédita.

Cejas, Mónica: *Creating a Women's Political Space within the Anti-Apartheid Movement of 1950's: The Case of the Federation of South African Women (1954-1963)*, Ph. D. Thesis, Tsuda College, Department of International and Cultural Studies, Tokio, 2003, inédita.

_____: "Tourism in Shantytowns and Slums in South Africa and Argentina: a new 'contact zone' in the Era of Globalization", ponencia presentada en la Conferencia *Modernization, Globalization, and Cross-Cultural communication*, International Association of Intercultural Communication Studies (IAICS), Taipei, julio de 2005, inédito.

Deacon, Harriet: "Memory and History at Robben Island", ponencia presentada en el Seminario *Memory and History: Remembering, forgetting and forgiving in the life of the nation and the community*, Laval University, Québec, agosto de 2000.

Harris, Brent: *'Unearthing' the 'essential' past: the making of a public 'national' memory through the Truth and Reconciliation Commission (TRC), 1994-1998*, tesis de maestría, Departamento de Historia, University of the Western Cape, Ciudad del Cabo, 1998, inédita.

Khan, Farieda: "Hidden heritage: our past, our future", ponencia presentada en la Conferencia "Myths, Monuments, Museums", *History Workshop*, University of Witwatersrand, julio de 1992.

Levin, Florencia: "Memory and Testimony: The Problem of Representation of Horror in Recent Argentinean History", ponencia presentada en *Workshop on Memory and Amnesia in the South. How Societies Process Traumatic Memories of Conflicts and Violence*, SEPHIS, Dhaka University, Dhaka, Bangladesh, enero de 2006, inédito.

Sharpe, Colleen: *Coming together: the role of the* Apartheid Museum *in helping re-negotiate memory and identity in*

post-apartheid South Africa, Research Report of Master of Arts, Faculty of Humanities, University of Witswatersrand, Johannesburgo, 2003, inédito.

Simpson, Howard: *The Social Origins of Afrikáner Fascism and its Apartheid Policy*, PhD Dissertation, Uppsala University, 1980, inédita.

Solani, Noel: *Memory and Representation: Robben Island Museum (1997-1999)*, tesis de maestría, University of the Western Cape, Ciudad del Cabo, 2000, inédita.

Stephney, Inez: "Technology beyond the frontiers of history", ponencia presentada en la Conferencia *Memory and History: Remembering, forgetting and forgiving in the life of the nation and the community*, Ciudad del Cabo University, Ciudad del Cabo, agosto de 2000.

Van Wyk, Carol Judith: *Using memory as a tool to build museum collections with reference to the* UWC*-Robben Island Mayibuye Archives: The Robben Island Memories Project*, tesis de maestría en bibliotecología, University of the Western Cape, 2004, inédita.

Witz, Leslie; Rassool, Ciraj; Minkley, Gary: "Tourist memories of Africa", *Memory and History: Remembering, Forgetting and Forgiving in the life of the Nation and the Community*, Laval University, Québec, agosto de 2000.

FUENTES ÉDITAS

I. Primarias

a) Periódicos

"El museo de los que descendimos de los barcos", *Clarín*, 23/07/00.

Friedman, Hazel: "All the paradoxes of a nation fuse on the island of shame", *Sunday Independent*, 20/09/1998.

Khumalo, Sipho: "Let´s value each other's heritage", *Daily News*, 17/12/1998.

Mangcu, Xolela: “Past forgotten in a rush to satisfy international cultural elites”, *Sunday Independent*, 28/05/2000.

Ross, Keith: “Boers want to retain identity”, *Daily News*, 17/12/1998.

_____: Ross, Keith: “Mutual respect is the way to Reconciliation”, *Daily News*, 17/12/1998.

Rostron, Bryan: “South Africa: land of apocriphiars”, *Mail & Guardian,* 8/11/04.

Russouw, Sheree: “It is our monument too”, *Saturday Star*, 5/03/2005.

Unsworth, Andrew: “Tokyo’s Groot Trek”, *Sunday Times*, 15/12/1996.

b) Gacetillas, folletos y material adicional

Apartheid Museum. Folleto de entrada, Apartheid Museum, Johannesburgo, 2003.

Heymans, Riana: *The Voortrekker Monument, Pretoria*, Board of Control of the Voortrekker Monument, Pretoria, 1986.

Official Travel Guide of the Western Cape Tourism Board 2000/2001, Ciudad del Cabo, 2001.

Robben Island Museum Annual Report, 2002/3, Robben Island Museum, Ciudad del Cabo, 2003.

The Voortrekker Monument. Oficial Guide, Board of Control of the Voortrekker Monument, Pretoria, 1970 [1954].

II. Secundarias

Achugar, Hugo: “El lugar de la memoria, a propósito de monumentos (motivos y paréntesis)”, en Jelin, Elizabeth; Langland, Victoria (eds.): *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, Siglo XXI, Madrid y Buenos Aires, 2002.

Agamben, Giorgio: *Lo que queda de Auschwitz, Homo Sacer III: El archivo y el testigo*, Pre-Textos, Valencia, 2000.

Anderson, Benedict: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993 [1983].

Arfuch, Leonor: "Arte, memoria y archivo", *Punto de Vista*, 68, diciembre de 2000.

Augé, Marc: *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes,* Barcelona, Gedisa, 1998.

_____: *Las formas del olvido*, Gedisa, Barcelona, 1998.

Axel, Brian Keith: *The nation's tortured body. Violence, representation and the formation of a Sikh 'Diaspora'*, Duke University Press, Durham y Londres, 2001.

Bajtin, Mijail: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Alianza editorial, Madrid, 1999.

Balandier, Georges: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio a la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona, 1996 [1988].

_____: *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona, 1994 [1992].

Banerjee-Dube, Ishita: *Religión, law and power. Tales of time in Eastern India (1860-2000)*, Anthem Press, Londres, 2007.

Baudrillard, Jean: *El crimen perfecto,* Barcelona, Anagrama, 1997 [1995].

Bayer, Osvaldo (coord.): *Historia de la crueldad argentina*, t. I: *Julio Argentino Roca*, Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, 2006.

Benjamin, Walter: "Tesis sobre la filosofía de la historia", en *Discursos interumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973 [1940].

_____: *Para una crítica de la violencia*, Leviatán, Buenos Aires, 1995.

Bennet, Tony: *The Birth of the Museum*, Routledge, Londres, 1995.

Berger, James: *After the End: Representations of Post-Apocalypse*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1999.

Bertoni, Lilia: *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas: la construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX,* Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.

Bhabha, Homi: *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002 [1994].

_____: "Narrating the nation" en Bhabha, Homi (comp.): *Nation and narration*, Routledge, Londres, 1990.

Bonner, Philip: "New nation, new history: the History Workshop in South Africa", *Journal of American History*, 81, núm. 3, 1994.

Boraine, Alex; Levy, Janet; Scheffer, Ronel (eds.): *Dealing with the past. Truth and Reconciliation in South Africa*, IDASA, Ciudad del Cabo, 1997.

Bourdieu, Pierre: *Qué significa hablar*, Akal, Madrid, 1985.

Braudel, Fernand: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998 [1949].

Brodsky, Marcelo (ed.): *Memoria en construcción. El debate sobre la ESMA*, La Marca editora, Buenos Aires, 2005.

Brooke, John: "Reason and passion in the public sphere: Habermas and the cultural historians", *Journal of Interdisciplinary History*, XXIX:I, Summer 1998.

Buntman, Fran: "How best to resist? Robben Island after 1976", en Diecon, Harriet (ed.): *The island. A history of Robben Island, 1488-1990*, Matibuye Books-University of the Western Cape & David Philip Publishers, Ciudad del Cabo y Johannesburgo, 1996.

Burke, Peter: "La historia como memoria colectiva", en: Burke, Peter: *Formas de historia cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 2000 [1997].

Burton, Antoinette: “Introduction: on the inadequacy and indispensability of the nation”, en Burton, Antoinette (ed.): *After the imperial turn. Thinking with and trough the nation*, Duke University Press, Durham y Londres, 2003.

Calhoun, Craig: “Introduction: Habermas and the public sphere”, en Calhoun, Craig (ed.): *Habermas and the public sphere*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1996 [1992].

Calveiro, Pilar: “Los usos políticos de la memoria”, en: Caetano, Gerardo (comp.): *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*, CLACSO Libros, Buenos Aires, 2006.

_____: “Memorias virósicas”, en *Acta Poética*, 24, 1, UNAM, México, 2003.

_____: “La experiencia concentracionaria”, en Lida, Clara; Crespo, Horacio; Yankelevich, Pablo (comps.): *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de estado*, El Colegio de México, México, 2007.

_____: *Desapariciones. Memoria y desmemoria de los campos de concentración argentinos*, Taurus, México, 2002.

Camara, Sory: *Gens de la parole. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Khartala, París, 1986.

Campione, Daniel: “Roca ante la historia. Puntos de vista acerca de una época”, en: Bayer, Osvaldo (coord.): *Historia de la crueldad argentina*, t. I, *Julio Argentino Roca*, Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, 2006.

Carrier, Peter: “Places, politics and the archiving of contemporary memory in Pierre Nora’s *Les Lieux de Mémoire”*, en Radstone, Susannah (ed.): *Memory and Methodology,* Berg, Nueva York, 2000.

Caruth, Cathy (ed.): *Trauma. Explorations in Memory*, John Hopkins University Press, 1995.

Castillejo Cuéllar, Alejandro: "Entre los intersticios de las palabras: memoria, posguerra y educación para la paz en la Sudáfrica contemporánea", *Estudios de Asia y África*, 129, El Colegio de México, CEAA, 2006.

Catela da Silva, Ludmila: "Apagón en el ingenio, escrache en el museo. Tensiones y disputas entre memorias locales y memorias oficiales en torno a un episodio de represión de 1976", en Jelin, Elizabeth; del Pino, Ponciano (comps.): *Luchas locales, comunidades e identidades*; Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

Catela da Silva, Ludmila; Jelin, Elizabeth (comps.): *Los archivos de la represión: documentos, memoria y verdad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

Cejas, Mónica: "La construcción de "nosotros" y "los otros" en el proceso de deconstrucción del *apartheid* en Sudáfrica: ¿nuevos racismos?", en Cejas, Mónica (coord.): *Pensar y leer el racismo*, Petra Ediciones, México, 2005.

Cejas, Mónica; Rufer, Mario; Arce, Yissel: " "Historizar" y "Des-cotidianizar" la experiencia. Tres lecturas de la realidad sudafricana", *Estudios de Asia y África*, 134, El Colegio de México, 2007.

Chakrabarty, Dipesh: *Habitations of modernity. Essays in the wake of Subaltern Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

_____: "Postcolonialismo y el artificio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?", en Dube, Saurabh (comp.): *Pasados poscoloniales*, El Colegio de México, México, 1999.

Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*, Princeton University Press, Princeton, 2000.

Chalcraft, Jasper: "'Varimu Valale': rock art as World Heritage in a ritual landscape of central Tanzania", en James, Wendy; Mills, David (eds.): *The qualities of time. Anthropological approaches*, Berg, Nueva York, 2005.

Chatterjee, Partha: "A nação em tempo heterogêneo", en Chaterjee, Partha: *Colonialismo, modernidade e política*, EDUFBA-CEAO, Salvador de Bahia, 2004.
Clifford, James: "Sobre la recolección de arte y cultura", en Clifford, James: *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1995 [1988].
Cohen, David, W.; Odhiambo, E. S. Atieno: *Burying SM: the Politics of knowledge and the sociology of power in Africa*, Heinemann, Londres, 1992.
_____: *The combing of history*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1994.
Colvin, Christopher: "Brothers and sisters do not be afraid of me. Trauma, history and the therapeutic imagination in the new South Africa", en Radstone, Susannah; Hodgkin, Catherine (eds.): *Contested Pasts. The politics of Memory*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003.
Comaroff, Jean: "The end of History, again? Pursuing the past in the poscolony", en Loomba, Ania; Kaul, Suvir; Bunzl, Matti; Burton, Antoinette; Esty, Jed (eds.): *Post-colonial studies and beyond*, Duke University Press, Durham y Londres, 2005.
Comaroff, John: "Reflections on the colonial state, in South Africa and elsewhere: factions, fragments, facts and fictions", en Zegeye, Abebe (ed.): *Social Identities in the New South Africa. After Apartheid*, vol. I, Kwela Books & South African History Online, Ciudad del Cabo, 2001.
Comaroff, Jean; Comaroff, John: "Naturalizando la nación: *aliens*, apocalipsis y el Estado poscolonial", *Revista de Antropología Social*, 11, 2002.
_____: *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Londres, 1993.
CONADEP, Nunca *Más. Informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas*, Eudeba, Buenos Aires, 1993 [1984].

Conrad, Joseph: *El corazón de las tinieblas*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1996 [1902].

Coombes, Annie: *History after apartheid. Visual culture and public memory in a democratic South Africa*, Duke University Press, Durham y Londres, 2003.

Cooper, Frederick: "Africa's past and Africa's historians", *Canadian Journal of African Studies*, 34, 2, 2000.

Cornevin, Marianne: *Apartheid: poder y falsificación de la historia*, UNESCO, París, 1980.

Coronado, Gabriela; Hodge, Bob: *El hipertexto multicultural en el México postmoderno. Paradojas e incertidumbres*, CIESAS, 2004.

Crane, Susan: "Introduction: of museums and memory", en Crane, Susan (ed.): *Museums and memory*, Stanford University Press, Stanford, 2000.

Croce, Benedetto: *History as the story of liberty*, Norton, Nueva York, 1941 [1938].

Chabedi, Marks: "South Africa: The challenge of building a rainbow nation", en Akinyele, R. T. (ed.): *Race, ethnicity and nation building in Africa*, Rex Charles Publications, Connel Publications, Ibadan, 2003.

Danto, Arthur: *The state of the art*, Prentice Hall Press, Nueva York, 1987.

Davidson, Patricia: "Museums and the reshaping of memory", en Nuttal, Sarah; Coetzee, Carli (eds.): *Negotiating the past: the making of memory in South Africa*, Oxford University Press, Ciudad del Cabo, 1998.

De Certeau, Michel: *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993 [1975].

Deacon, Harriet (ed.): *The island. A history of Robben Island, 1488-1990*, Matibuye Books-University of the Western Cape & David Philip Publishers, Ciudad del Cabo y Johannesburgo, 1996.

_____: "Memory and History at Robben Island", ponencia presentada en el Seminario *Memory and History: Re-*

membering, forgetting and forgiving in the life of the nation and the community, Laval University, Québec, agosto de 2000.

_____: “Remembering tragedy, constructing modernity. Robben Island as a national monument”, en Nuttal, Sarah; Coetzee, Carli (eds.): *Negotiating the past. The making of memory in South Africa*, Oxford University Press, Ciudad del Cabo, 1998.

Deacon, Harriet; Penn, Nigel; Odendaal, André; Davidson, Patricia (comps.): *Esiqithini. The Robben Island Exhibition*, South African Museum, Ciudad del Cabo, 1996.

Delmont, Elizabeth: “The Voortrekker Monument: monolith to myth”, *South African Historical Journal*, 29, 1993.

Derrida, Jacques: “Racism last word”, *Critical Inquiry*, 12, Atumn 1985.

Dirks, Nicholas: “History as a sign of the modern”, *Public Culture*, 12, 3, 2000.

Drake Wilson, Diana: “Realizing memory, transforming history. Euro/American/Indians”, en Crane, Susana (ed.): *Museums and memory*, Stanford University Press, Stanford, 2000.

Du Bow, Saul. “Fascism and Afrikánerdom”, *Journal of Afican History*, vol 33, núm. 3, 1992.

Du Toit, André: “No chosen people: the myth of the Calvinist origin of Afrikáner nationalism and racial ideology”, *American Historical Review*, vol. 88, núm. 4, 1983.

Duara, Prasenjit.: *Rescuing history from the nation. Questioning narratives on modern China*, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1995.

Dube, Saurabh: “Espacios encantados y lugares modernos”, en Dube, Saurabh; Banerjee-Dube, Ishita; Mignolo, Walter (eds.): *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes,* El Colegio de México, México, 2004.

_____: *Genealogías del presente. Conversión, colonialismo, cultura*, El Colegio de México, México, 2003.

_____: *Historias esparcidas*, El Colegio de México, México, 2007.
_____: *Stitches on time. Colonial textures and poscolonial tangles*, Duke University Press, Durham y Londres, 2004.
_____: *Sujetos subalternos. Capítulos de una historia antropológica*, El Colegio de México, México, 2001.
Duvenage, Pieter: "The politics of memory and forgetting after Auschwitz and Apartheid", *RAU Sociology Papers*, Development Studies Seminar, abril de 2002.
Eley, Geoff: "Nations, publics and political cultures: placing Habermas in the nineteenth century", en Calhoun, Craig (ed.) *Habermas and the public sphere*, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, 1996 [1992].
Elias, Norbert: *La teoría del símbolo*, Península, Barcelona, 1994.
Etherington, Norman: "The Great Trek in relation to the Mecane: a reassessment", *South African Historical Journal*, 25, 1991.
Fabian, Johannes.: *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, Nueva York, 1983.
_____: *Remembering the Present. Painting and Popular History in Zaire*, University of California Press, Los Ángeles, 1996.
Fainman-Frenkel, Ronit: "Ordinary secrets and the bounds of memory: Traversing the Truth and Reconciliation Commission in Farida Karodia's *Other Secrets* and Beverly Naidoo's *Out of Bounds*", *Research in African Literatures*, vol. 35, núm. 4, winter 2004.
Farred, Grant: "Crying for Argentina: The branding and unbranding of area studies", en *Nepantla. Views from South*, Duke University Press, vol. 4, núm. 1, 2003.

Feld, Claudia: *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

Feldman, Allen: "Memory theaters, virtual witnessing and trauma-aesthetic", *Biography*, vol. 27, núm. 1, 2004.

Feierman, Steven: "Colonizers, sholars, and the creation of invisible histories", en Bonnel, Victoria; Hunt, Lynn (eds.): *Beyond the cultural turn. New directions in the study of society and culture*, University of California Press, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1999.

Foucault, Michel: "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Genealogía del racismo*, Madrid, La Piqueta, 1992.

Furet, Francois: *Pensar la Revolución Francesa*, Petrel, Madrid, 1980 [1977].

Gamerro, Carlos: *El secreto y las voces*, Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 2002.

_____: *El sueño del señor juez*, La Página, Buenos Aires, 2005 [1994].

Geertz, Clifford: *Negara. El estado-teatro en el Bali del siglo XIX*, Paidós, Barcelona, 2000 [1980].

Gellner, Ernest: *Nation and nationalisms*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

Gillis, John: "Memory and identity: the history of a relationship", en Gillis, John (ed.): *Commemorations. The politics of national identity*, Princeton University Press, Princeton, 1994.

Goldberg, Melvin: "The nature of Afrikáner nationalism", *The Journal of Modern African Studies*, 23, 1, 1985.

Grimson, Alejandro: "La nación después del (de)constructivismo", *Nueva Sociedad*, 184, 2003.

Grimson, Alejandro; Amati, Mirta: "Sociogénesis de la escisión entre democracia y nación. La vida social del ritual del 25 de mayo", en Nun, José (comp.): *Debates de mayo. Nación, cultura y política*, Gedisa, Buenos Aires, 2005.

Grobbelaar, Janis: "Afrikáner nationalism: the end of a dream?", en Zegeye, Abebe (ed.): *Social Identities in the new South Africa. After Apartheid*, vol. I, Kwela Books y South African History on Line, Ciudad del Cabo, 2001.

Grundlingh, Albert: "A Cultural Conundrum? Old Monuments and New Regimes: The Voortrekker Monument as Symbol of Afrikáner Power in a Postapartheid South Africa", *Radical History Review*, 81, 2001.

Grunebaum Ralph, Heidi: "Re-placing pasts, forgetting presents: Narrative, place and memory in the time of the Truth and Reconciliation Commission", *Research in African Literatures*, vol. 32, núm. 3, fall 2001.

Guelerman, Sergio (comp.): *Memorias en presente. Identidad y transmisión en la Argentina post-genocidio*, Grupo editorial Norma, Buenos Aires, 2001.

Guha, Ranajit: "Not at home in empire", en Dube, Saurabh (ed.): *Postcolonial Passages*, Oxford University Press, Nueva Delhi, 2004.

_____: *Dominance without hegemony. History and power in colonial India*, Harvard Universiry Press, Cambridge, 1997.

Gutiérrez Viñuales, Rodrigo: *Monumento conmemorativo y espacio público en Iberoamérica*, Cátedra, Madrid, 2004.

Habermas, Jürgen: *The structural transformation of the public sphere*, Massachussets Institute of Technology, Massachussets, 1996 [1962].

Halbwachs, Maurice: *On collective memory*, University of Chicago Press, Chicago, 1991 [1950].

Hall, Andrew; Lillie, Ashley: "The National Monuments Council and a policy for providing protection for the cultural and environmental heritage", *South African Historical Journal*, 29, 1993.

Hamilton, Carolyn *et al.* (eds.): *Refiguring the archive*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 2002.

Harris, Brent: "The archive, public history and the essential truth: the TRC reading the past", en Hamilton, Carolyn *et al.* (eds.): *Refiguring the archive*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 2002.

Harris, Verne: "The archival silver: a perspective on the construction of social memory in archives and the transition from apartheid to democracy", en Hamilton, Carolyn *et al.* (eds.): *Refiguring the archive*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 2002.

Hartog, François: *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Seuil, París, 2003.

Hernández, José: *Martin Fierro*, Ed. Capítulo, Buenos Aires, 1977.

Hodeir, Catherine: "Decentering the gaze at French colonial exhibitions", en Landau Paul; Kaspin, Deborah (eds.): *Images and Empires. Visuality in colonial and poscolonial Africa*, University of California Press, Berkeley y Londres, 2002.

Hodgkin, Catherine; Radstone, Susannah: "Introduction: contested pasts", en Hodgkin, Catherine; Radstone, Susannah (eds.): *Contested Pasts. The politics of memory*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003.

Hughes, Rachel: "Nationalism and memory at the Tuo Sleng museum of genocide crimes, Phnom Penh, Cambodia", en Hodgkin, Catherine; Hughes, Rachel (eds.): *Contested Pasts. The politics of memory*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003.

Hutton, Patrick: *History as an art of memory*, University Press of New England, Hannover, 1993.

Huyssen, Andreas: "Present pasts: media, politics, amnesia", *Public Culture*, vol. 12, núm. 1, 2000.

_____: *En busca del futuro perdido: cultura y memoria en tiempos de globalización*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

_____: *Twilight memories: Marking time in a culture of amnesia*, Routledge, Londres, 1995.

Irlam, Shaun: "Unraveling the rainbow: The remission of nation in post-apartheid literature", *South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, 103, 4, fall 2004.

James, W. (ed.): *After the Truth and Reconciliation Commission: Reconciliation in the New Millennium,* David Philip, Ciudad del Cabo, 2000.

Jameson, Frederic: *The political unconscious. Literature as a socially symbolic act*, Londres, Methuen, 1981.

Jelin, Elizabeth: *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Madrid y Buenos Aires, 2002.

Joshua; Manning, Patrick; Shapiro, Karin; Weiner, Jon (eds.): *History from South Africa. Alternative visions and practices*, Temple University Press, Filadelfia, 1991.

Juanes López, Jorge: "Arte y redención", en Echeverría, Bolívar (comp.): *La mirada del ángel. En torno a las* Tesis sobre la historia *de Walter Benjamin*, UNAM-Era, México, 2005.

Khatrada, Ahmed: "Opening Address", en Deacon, Harriet; Penn, Nigel; Odendaal, André; Davidson, Patricia (comps.): *Esiqithini. The Robben Island Exhibition*, South African Museum, Ciudad del Cabo, 1996.

Koonz, Claudia: "Between Memory and Oblivion: Concentration Camps in German Memory", en Gillis, John (ed.): *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

Koselleck, Reinhart: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993 [1979].

Krishenblatt-Gimblett, Barbara: *Destination culture. Tourism, museums and heritage*, University of California Press, Berkeley, 1998.

Krog, Antjie: *Country of my skull. Guilt, sorrow, and the limits of forgiveness in the new South Africa*, Time Books, Nueva York, 1998.

Kundera, Milan: *El libro de la risa y el olvido*, Seix Barral, México, 1989.

La Hausse, Paul: "Oral history and South African historians", en Brown, Joshua; Manning, Patrick; Shapiro, Karin; Weiner, Jon (eds.): *History from South Africa. Alternative visions and practices*, Temple University Press, Filadelfia, 1991.

La Capra, Dominick: *Writing history, writing trauma*; The John Hopkins University Press, Baltimore, 2001.

Lalu, Premesh: *In the event of history. On the poscolonial critique of apartheid*, Minnesota University Press, Minnesota, en prensa.

Lalu, Premesh: "The grammar of domination and the subjection of agency: colonial texts and modes of evidence", *History and Theory*, 39, 4, diciembre de 2000.

Lambeck, Michael: "Memory in a Maussian universe", en Radstone, Susannah; Hodgkin, Catherine (eds.): *Regimes of memory*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003.

Lander, Edgardo (comp.): *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.

_____: "Eurocentrismo, saberes modernos y naturalización del orden global del capital", en Dube, Saurabh; Banerjee-Dube, Ishita; Mignolo, Walter (coords.): *Modernidades coloniales. Otros pasados, historias presentes*, El Colegio de México, México, 2004.

Lazarus, Neil: "The South African ideology: The myth of exceptionalism, the idea of renaissance", *South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, vol. 103, núm. 4, fall 2004.

Le Goff, Jacques: *History and memory*, trad. Steven Rendall y Elizabeth Claman, Columbia University Press, Nueva York, 1992 [1977].

Levin, Florencia; Franco, Marina (comps.): *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*; Paidós, Buenos Aires, 2007.

Lipstad, Deborah: *Denying the Holocaust. The growing assault on history and memory*, Penguin, Nueva York, 1995.

Lorenzano, Sandra (ed.): *Políticas de la memoria. Tensiones entre la palabra y la imagen*, Gorla-UCJS, México. 2007.

Lowenthal, David: *The past is a foreign country*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

Magubane, Zine: "The revolution betrayed? Globalization, neoliberalism and the post-apartheid state", *South Atlantic Quarterly*, Duke University Press, vol. 103, núm. 4, otoño 2004.

Mah, Harold: "Phantasies of the public sphere: rethinking the Habermas of historians", *The Journal of Modern History*, 72, 1, 2000.

Mallon, Florencia: "Pathways to poscolonial nationhood: the democratization of difference in poscolonial Latin-America", en Loomba, Ania; Kaul, Suvir; Bunzl, Matti; Burton, Antoinette; Esty, Jed (eds.): *Postcolonial studies and beyond,* Duke University Press, Durham y Londres, 2005.

Mandela, Nelson: *Long walk to freedom: the autobiography of Nelson Mandela*, Abacus, Londres, 1994.

Mandrini, Raúl; Ortelli, Sara (coords.): *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina, siglos XVIII y XIX,* Taurus, Buenos Aires, 2005.

Marks, Shula; Birmingham, David: "Southern Africa" en Oliver, Roland A. (ed.): *The Cambridge History of Africa. From c. 1050 to c. 1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Marschall, Sabine: "Gestures of compensation: post-apartheid monuments and memorials", *Transformation*, 55, 2004.

Mayer, Ruth: *Artificial Africas. Colonial images in the time of globalization*, University Press of New England, Hanover y Londres, 2002.

Mazzeo, Miguel: "Julio A. Roca: emblema de opresión. Notas sobre los orígenes de la barbarie del Estado argentino", en: Bayer, Osvaldo (coord): *Historia de la crueldad argentina*, t. I: *Julio Argentino Roca*, Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, Buenos Aires, 2006.

McClintock, A.: *Imperial leather. Race, gender and sexuality in the colonial contest*, Routledge, Londres, 1995.

McClintock, Anne: "'No longer in a future heaven': gender, race and nationalism", en McClintock, Anne: (ed.): *Dangerous liaisons. Gender, nation and poscolonial perspectives*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997.

McEachern, Charmaine: "Mapping the memories: politics, place and identity in the District Six Museum, Ciudad del Cabo", en Zegeye, Abebe (ed.): *Social identities in the new South Africa. After Apartheid*, vol. 1, Kwela Books, Ciudad del Cabo, 2001.

_____: *Narratives of nation. Media, memory and representation in the making of the New South Africa: A volume in horizons in pos-colonial studies,* Nova Science Publishers, Nueva York, 2002.

Mignolo, Walter: "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad"; en Lander, Edgardo (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.

Monney, Katie: "Ducktails, flick knives and pugnacity: sub cultural and hegemonic masculinities in South Africa, 1948-1960", *Journal of Southern African Studies*, 24, 4, 1998.

Mudimbe, Valentin: *The Idea of Africa*, Indiana University Press, Bloomington, 1994.

Musil, Robert: *Páginas póstumas escritas en vida*, Icaria, Barcelona, 1979.

Nadkarni, Naya: "The death of socialism and the afterlife of its monuments: making and marketing the past in Budapest's Stone Park Museum", en Radstone, Susannah; Hodgkin, Catherine (eds.): *Contested Pasts. The politics of Memory*, Routledge, Londres y Nueva York, 2003.

Navarro Floria, Pedro: *Historia de la Patagonia,* Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1999.

_____: *Los que llegaron primero. Una historia indígena del sur argentino*, Neuquén, Centro Evolución, 2004.

Nietzsche, Frederik: *Sobre verdad y perjuicio de la historia para la vida*, Alción Editora, Córdoba, 1998.

Nora, Pierre (dir.): *Les lieux de mémoire*, 7 vols., Gallimard, París, 1984-1992.

_____: "L'ère de la commémoration", en Nora, Pierre (ed.): *Les lieux de mémoire*, t. III, Gallimard, París, 1993.

Norval, Aletta: *Deconstructing apartheid discourse*, Verso, Londres y Nueva York, 1996.

Nun, José (comp.): *Debates de Mayo. Nación, cultura y política*, Gedisa, Buenos Aires, 2005.

Nuttal, Sarah; Coetzee, Carli (eds.): *Negotiating the past: the making of memory in South Africa*, Oxford University Press, Ciudad del Cabo, 1998.

Nuttal, Sarah; Michael, Cheryl-Ann: *Senses of Culture. South African Culture Studies*, Oxford University Press, Ciudad del Cabo, 2000.

Oberti, Alejandra; Pittaluga, Roberto: *Memorias en montaje*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 2007.

Olick, Jeffrey: "Introduction", en Olick, Jeffrey (ed.): *States of memory. Continuities, conflicts, and transformations in national retrospection*, Duke University Press, Durham y Londres, 2003.

Ortelli, Sara: "Vivir tierra adentro. Alternativas frente al control social en la frontera pampeana a mediados del siglo XIX", en Monzón, José; Valdez, Carmen (coords.):

Formas de descontento y movimientos sociales, siglos XIX y XX, UAM-Azcapotzalco, México, 2005.

Pandey, Gyan; Geschiere, Peter: "The forging of nationhood. The contest over citizenship, ethnicity and history" en: Pandey, Gyan; Geschiere, Peter (eds.): *The forging of nationhood*, Manohar, SEPHIS, Nueva Delhi, 2003.

Pastoriza, Lila: "La memoria como política pública. Los ejes de la discusión", en Brodsky, Marcelo (ed.): *Memoria en construcción. El debate sobre la ESMA*, La Marca editora, Buenos Aires, 2005.

Povinelli, Elizabeth: "Settler modernity and the question for an indigenous tradition", en: Gaonkar, Dilip (ed.): *Alternative Modernities*, Duke University Press, Durham y Londres, 2001.

Prakash, Gyan: "Los estudios de la subalternidad como crítica poscolonial", en Rivera Cusicanqui, Silvia; Barragán, Rosana (eds.): *Debates poscoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, SEPHIS, Coordinadora de Historia, La Paz, 1997.

Proust, Marcel: *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, Alianza, Madrid, 1992.

Punta, Ana Inés: "Córdoba y la construcción de sus fronteras en el siglo XVIII", en *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, núm. 4, CIFFYH-Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2004.

Quijano, Aníbal: "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, Edgardo (comp.): *La colonialidad del poder. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires, 2000.

Rabinow, Paul: "Las representaciones son hechos sociales: modernidad y postmodernidad en antropología", en Palti, Elias José (ed.): *Giro lingüístico e historia intelectual*, Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes, 1998.

Rabotnikof, Nora: “El ángel de la memoria”, en Echeverría, Bolívar (comp.): *La mirada del ángel. En torno a las* Tesis sobre la historia *de Walter Benjamin*, UNAM, Era, México, 2005.

_____: “Memoria y política a 30 años del golpe”, en Lida, Clara; Crespo, Horacio; Yankelevich, Pablo: *Argentina, 1976. Estudios en torno al golpe de estado*, El Colegio de México, México, 2007.

Radcliffe-Brown, A.: “Preface”, en Fortes, M.; Evans Pritchard, E. (comps.): *African Political Systems*, Oxford University Press, Oxford, 1970 [1941].

Radstone, Susannah: “Working with memory: an introduction”, en Radstone, Susannah (ed.): *Memory and Methodology*, Berg, Nueva York, 2000.

_____: “Reconceiving binaries: the limits of memory”, *History Workshop Journal*, 59, 2005.

Radstone, Susannah; Hodgkin, Katherine: “Regimes of memory: an introduction”; en Radstone, Susannah; Hodgkin, Katherine (eds.): *Regimes of memory*, Routledge, Nueva York, 2003.

Randles, Georges: *L’empire de Monomotapa, du XVe au XIXe siécle*; Mouton, París, 1975.

Ranger, Terence: *Voices from the rock. Nature, history and culture in the Matopos Hills of Zimbabwe*, Indiana University Press, Bloomington, 1999.

Ranger, Terrence; Hobsbawm, Eric (eds.): *The invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Rassool, Ciraj: “The rise of heritage and the reconstitution of history in South Africa”, *Kronos. Journal of Cape History*, 26, agosto de 2000.

_____; Prosalendis, Sandra (eds.). *Recalling community in Cape Town: creating and curating the District Six Museum*, Ed. District Six Museum, Ciudad del Cabo, 2001.

Reddy, William: "Postmodernism and the public sphere: implications for a historical ethnography", *Cultural Anthropology*, 7, 1992.

Ricouer, Paul: *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004 [2000].

Riouful, Veronique: "Behind telling: post-apartheid representations of Robben Island's past", *Kronos. Journal of Cape History,* núm. 26, agosto de 2000.

Rufer, Mario: *Reinscripciones del pasado. Nación, destino y poscolonialismo en la historiografía de África Occidental*, El Colegio de México, México, 2006 .

Saidman, Gay: "Is South Africa different? Sociological comparisons and theoretical contributions from the land of apartheid", *Annual Review of Sociology*, 25, 1999.

Samuel, Raphael: *Theaters of memory. Vol. 1: Past and present in contemporary culture*, Londres, Verso, 1994.

Sarlo, Beatriz: "El taller de la escritura", en Sarlo, Beatriz: *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006 [2000].

_____: "Verdad de los detalles" en Sarlo, Beatriz: *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006 [2000].

_____: *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.

Schmucler, Héctor: "Carta a La intemperie", Dossier *No matarás. Una polémica*, Revista *La intemperie*, Córdoba, octubre de 2005.

_____: "Entre historia y memoria", *Estudios*, núm. 10, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, 1998.

_____: "Las exigencias de la memoria", *Punto de Vista*, 68, diciembre de 2000.

Scott, James: *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts*, Yale University Press, New Heaven, 1990.

Segato, Rita Laura: "El vacío y su frontera. La búsqueda del otro lado en dos textos argentinos", *Serie Antropología*, núm. 257, Universidad de Brasilia, 1999.

_____: "Alteridades históricas/Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global", *Serie Antropología 234*, Universidad de Brasilia, Brasilia, 1998.

_____: "El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción", *Nueva Sociedad*, 208, marzo-abril de 2007.

_____: "Introducción: Políticas de la identidad, diferencia y formaciones nacionales de alteridad", en Segato, Rita: *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de las políticas de identidad*, Prometeo editores, Buenos Aires, 2007.

_____: "Raza es signo", en Segato, Rita: *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de las políticas de identidad*, Prometeo Editores, Buenos Aires, 2007.

Sharpe, Jim: "Historia desde abajo", en Burke, Peter (ed.): *Formas de hacer historia*, Alianza, Madrid, 1993.

Shohat, Ella: "Notes on the pos-colonial", en Afzal-Khan, Fawzia; Seshadri-Crooks, Kalpana (eds.): *The pre-occupation of poscolonial studies*, Duke University Press, Durham y Londres, 2000.

Silvestri, Graciela: "El arte en los límites de la representación", *Punto de Vista*, 68, diciembre de 2000.

Sikhumbuzo, Mgadi: "African Renaissance (Interviews)", en Nuttal, Sarah; Michael, Cheryl-Ann (eds.): *Senses of culture. South African Culture Studies*, Oxford University Press, Ciudad del Cabo, 2000.

Smail, J. L.: *Monuments and the trail of the Voortrekkers*, Howard Timmins ed., Ciudad del Cabo, 1968.

Souza Lima, Antonio Carlos: *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Vozes Editora, Río de Janeiro, 1995.

Soyinka, Wole: *The burden of memory, the muse of forgiveness,* Oxford University Press, Nueva York, 2000.

Spivak, Gayatri Chakravorty: "Poststructuralism, marginality, poscoloniality and value", en Brydon, Diana (ed.): *Postcolonialism. Critical concepts in literary and cultural studies*, Routledge, Londres y Nueva York, 2000.

Stoler, Anne Laura; Cooper, Frederick: "Between metropole and colony: rethinking a research agenda", en Cooper, Frederick; Stoler, Anne Laura (eds.): *Tensions of Empire: colonial cultures in a burgeois World*, University of California Press, Berkeley, 1997.

Swart, Sandra: "Man, gun and horse: hard right afrikáner masculine identity in Post-apartheid South Africa", en Morrel, Robert. (ed.): *Changing men in Southern Africa*, University of Natal Press-Zed Books Ltd., Londres-Nueva York, 2001.

Taussig, Michael: "*Maleficium*: el fetichismo del Estado" en Taussig, Michael: *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Gedisa, Barcelona, 1995 [1992].

Terán, Óscar: "Tiempos de memoria", *Punto de Vista*, 68, diciembre de 2000.

Terdiman, Richard: *Present past. Modernity and the memory crisis*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1993.

Thompson, Edward P.: "La cencerrada", en Thompson, E. P.: *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona, 1993 [1978].

Thompson, Leonard: "Afrikáner nationalist historiography and the policy of apartheid", *Journal of African History*, 3, 1, 1962.

Todorov, Tzvetan: *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona, 1995.

Tucker, Kenneth Jr.: "Aesthetics, play and cultural memory: Giddens and Habermas on the postmodern challenge", *Sociological Theory*, 11, 2, 1993.

Ueno, Chizuko: "The politics of memory. Nation, individual and the self", *History and memory*, vol. 11, núm. 2, 1999.

Van Zyl, Susan: "Psicoanalisis and the archive: Derrida's *Archive Fever*", en Hamilton, Carolyn *et al.* (eds.) *Refiguring the archive,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Boston, Londres, 2002.

Varela, Hilda: "La violencia como expresión de la crisis de legitimidad del Estado sudafricano, 1990-1994", en: Ortega Soto, Marta; Castañeda Reyes, José Carlos; Lazarín Miranda, Federico (comps.): *Violencia: Estado y sociedad, una perspectiva histórica*, Porrúa, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2004.

_____: *Sudáfrica. Las raíces históricas. De la historia antigua a la paz de Vereeniging*, El Colegio de México, México, 2000.

_____: *Sudáfrica. Las entrañas del apartheid*, UNAM, México, 1985.

Varios autores: *Number Four. The Making of Constitution Hill*, Penguin Group, Johannesburg, 2006.

_____: *No matar. Sobre la responsabilidad*, La Intemperie, Ediciones del Cíclope y Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2007.

Vatcher, William: *White laager. The rise of Afrikáner nationalism*, Frederick Praeger Publishers, Nueva York, 1965.

Vázquez, Inés; Gorini, Ulises; Gallegos, Marisa; Nielsen, Gerardo; Epstein, Elisa; Rodríguez, Carlos: *Luchar siempre. Las marchas de la resistencia, 1981-2003*, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires, 2004.

Vervitsky, Horacio: *El Silencio. Las relaciones secretas de la Iglesia con la ESMA*, Sudamericana, Buenos Aires, 2005.

Vezetti, Hugo: "Aniversarios: 1973/1983", *Punto de vista*, agosto de 2003.

_____: "Políticas de la memoria: el museo en la ESMA", *Punto de vista*, 79, agosto de 2004.

Viñas, David: *Indios, ejército y frontera*, Siglo XXI, México, 1982.

Vladislavic, Ivan: *Propaganda by monuments and other stories*, David Philip (ed.), Ciudad del Cabo, 1996.

Walby, Sylvia: "Woman and nation", en Walby, Sylvia: *Gender Transformations*, Routledge, Londres, 1997.

Warnes, Christopher: "The making and unmaking of history in Ivan Vladislavic's *Propaganda by monuments and Other Stories*", *Modern Fiction Studies*, 46, 1, 2000.

Werbner, Richard (ed.) *Memory and the Postcolony: African anthropology and the critique of power*, Zed Books, Londres, 1998.

_____: "Introduction. Beyond oblivion: Confronting memory crisis", en Werbner, Richard (ed.): *Memory and the poscolony. African Anthropology and the critique of power*, Zed Books, Londres y Nueva York, 1998.

_____: "Smoke from the barrel of a gun: postwars of the dead, memory and reinscription in Zimbabwe", en Werbner, Richard (ed.): *Memory and the poscolony. African Anthropology and the critique of power*, Zed Books, Londres y Nueva York, 1998.

White, Hayden: *El contenido de la forma. Narrativa, discurso, representación histórica*, trad. Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1992 [1979].

White, Louise: *Speaking with vampires. Rumor and history in colonial Africa,* University of California Press, Berkeley, 2000.

Wickramasinghe, Nira: "L'histoire en dehors de la nation", en Diouf, Mamadou (comp.): *L'historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés poscoloniales*, Sephis/Karthala, París/Amsterdam, 1999.

Wicomb, Zoe: "Five afrikáner texts and the rehabilitation of whiteness", en Kriger, Robert; Zegeye, Abebe (eds.):

Culture in the new South Africa. After Apartheid, vol. II, Kwela Books & South Africa History on Line, Ciudad del Cabo, 2001.

Williams, Donovan: "African nationalism in South Africa: Origins and problems", *Journal of African History*, 11, 3, 1970.

Witz, Leslie: "The 'Write your own history' project", en Brown, Joshua; Manning, Patrick; Shapiro, Karin; Weiner, Jon (eds.): *History from South Africa. Alternative visions and practices*, Temple University Press, Filadelfia, 1991.

_____: *Apartheid's festival. Contesting South Africa's national pasts*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.

Yerushalmi, Yosef *et al.*: *Los usos del olvido*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1998.

Young, James: *The texture of memory*, Yale University Press, New Heaven-Londres, 1993.

Zermeño, Guillermo: "Explicar, narrar, mostrar. Danto, Habermas, Foucault y la historia", *Historia y Grafía*, 24, 2005.

Zizek, Slavoj: *Visión de paralaje*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

_____: "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en Jameson, Frederic; Zizek, Slavoj; Grüner, Eduardo: *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, 2005.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

Si no renovamos las imágenes que tenemos del pasado nos fosilizamos, dice Brian Friel. Haciendo eco de estas palabras, Mario Rufer analiza de qué manera distintos discursos sobre el pasado se negocian públicamente en un presente inestable, y cómo esos usos responden a intereses disímiles y a relaciones de poder asimétricas. *La nación en escenas* opera en la frontera: *¿quiénes producen historia y cómo?* Políticas oficiales y formas subalternas de experimentar la memoria y "nombrar la historia" constituyen el foco: memoriales, museos, monumentos –disputas en torno a su instalación y rituales de funcionamiento–; textos literarios y ceremonias de estado. Los sitios de la memoria, sus representaciones y apropiaciones agenciadas vinculan, desde una reflexión sur-sur, experiencias aparentemente tan distantes como las de Sudáfrica post-*apartheid* y Argentina post-dictatorial.

El horizonte de análisis es el pasado violento de la nación: no sólo para mostrar la coexistencia de diversos discursos *sobre* la memoria, sino para analizar los reclamos sociales por una re-imaginación de las *secuencias temporales* y la *duración de la violencia*. Desde allí, empoderar formas 'otras' de concebir la temporalidad y los sujetos de la historia; y de imaginar el presente. En clave poscolonial (o *des*colonial), el autor trabaja con demandas de sociedades desiguales en la producción, distribución y acceso los bienes simbólicos y a los procesos que autorizan y legitiman los discursos y recursos culturales.

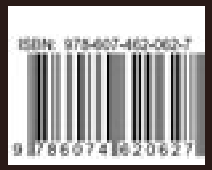




Foto de portada: Cristina Piffer, S/T, *Serie de Trenzados*, 2002. (Chinchulines, agua y formol, vidrio, acero inoxidable).